Versuch

einer

christlichen Dogmatik

Versuch
einer
christlichen Dogmatik
allen denkenden Christen dargeboten

von

H. Lang,
evang. Pfarrer zu Wartau, Kanton St. Gallen.

Stabilior amicitia in Domino, quae libero spiritu nititur, quam quae quantivis humani ingenii cancellis continetur.
Zwingli.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1858.

Vorrede.

Dem Versuch einer christlichen Dogmatik, wie er hier gemacht ist, d. h. dem Versuch, das uralte Problem, das in dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen enthalten ist, von Neuem zu lösen, das mit Christus in die Welt eingetretene Lebensprincip in ein wissenschaftliches, den denkenden Geist befriedigendes System zu bringen, wird von zwei ganz verschiedenen Seiten die Berechtigung abgesprochen werden. Die Einen werden sagen: „Wozu so viel Arbeit um ein Leichentuch? Alles hat seine Zeit, das Christenthum ist eine geschichtliche Erscheinung, die ihre Zeit gehabt hat; dasselbe immer wieder mit dem modernen Denken vermitteln wollen, heißt: eine vorübergehende Erscheinung des Geistes mit dem ewigen Wesen des Geistes identificiren, heißt: eine Mumie immer von Neuem wieder einbalsamiren. Alle diese Vermittlungsversuche zwischen Glaube und Wissen beruhen auf einer Selbsttäuschung Solcher, die aus gewissen Gründen den Glauben festhalten müssen und doch auch den Baum der Erkenntniß schön finden und lustig anzuschauen, einer Täuschung, bei der jedesmal wieder das gleiche Ergebniß herauskommt, daß man den Glauben alterirt und die Wissenschaft verräth.“ Das ist ja wirklich das Resul-

tat der Dogmatik von Strauß und die Ansicht nicht Weniger, deren Namen unter den Trägern der modernen Bildung aufgeführt werden. Diese Anschauung, so meisterhaft sie in dem genannten Werke ausgeführt worden ist, hat doch die Versuche nicht gehemmt, das alte Problem wieder und wieder einer Lösung näher zu bringen. Mit Recht; denn sie ist unrichtig; sie beruht auf einer durchgängigen Verwechslung der Begriffe Religion und Theologie, Religionsprincip und Dogmatik, mit anderen Worten, auf der Voraussetzung, daß das Wesen der Religion auf der Seite der Vorstellung liege. Hatte man entdeckt, daß die theologischen Vorstellungen, durch welche das religiöse Princip des Christenthums in das Gebiet des reflectirenden Verstandes zu erheben versucht worden ist, wissenschaftlich unhaltbar seien, daß sie immer wieder auf eine dualistische Scheidung Gottes und der Welt hinauslaufen, so war man sogleich mit dem Schluß bei der Hand: folglich ist das Christenthum wesentlich dualistisch, eine Fortsetzung und Steigerung des Judenthums, also von der modernen Weltbetrachtung, von der „immanenten Weltanschauung" überwunden. Dieser Schluß ist falsch. Mögen die theologischen Vorstellungen, in welche der christliche Glaube kirchlich gefaßt worden ist, noch so unhaltbar sein, das Wissen von der Religion ist nicht die Religion selbst, und die Vorstellung ist nur die unvollkommenste Form des Wissens von der Religion; aus der Unangemessenheit der dogmatischen Vorstellungen ergiebt sich daher nur die Forderung: denket das christliche Princip reiner und richtiger an der Hand der reichhaltigen Mittel, welche die fortgeschrittene Wissen-

schaft euch bietet. Dieser Forderung hat der Verfasser der vorliegenden Schrift nach seinen Kräften zu entsprechen gesucht.

Aber eben hiegegen erheben sich nun von einer anderen Seite her gerade in diesen Tagen die lautesten Stimmen. „Jeder Versuch, den Glauben mit der alten Wettermacherin Vernunft zu vermitteln, führt zum Unglauben. Credo, quia absurdum. Die Wissenschaft muß umkehren. Sie hat sich vermessen, in einer mehr als hundertjährigen Entwicklung menschliche Maßstäbe anzulegen an göttlich geoffenbarte Geheimnisse und dadurch einen Rationalismus erzeugt, der bei all' den verschiedenen Gewändern, die er nach einander angelegt, darin sich gleichgeblieben ist, daß er die eiserne Ader seines Nackens nicht beugen will unter den Gehorsam des Glaubens." Nach dem Geräusch, das diese Stimmen machen, müssen sie gegenwärtig sehr zahlreich sein in der Christenheit. Man spricht bereits von der Rückkehr der Theologie zum kirchlichen Bekenntniß wie von einer vollendeten Thatsache, wie von einer allgemein zugestandenen Sache. Von den großen filosofischen und theologischen Systemen der letzten Vergangenheit redet man nur noch als von überwundenen Standpunkten. Selbst Männer, die an den Aufgaben der Theologie in freierem Geiste mitgearbeitet haben, stellen sich wieder unter das Banner der alten Symbole, — obwohl sie nachweisbar nicht die Hälfte von dem glauben, was darin steht — und unterschreiben wieder Sätze, zu denen früher selbst Supranaturalisten keinen Muth gehabt hätten. Man will den Strom der kirchlichen Entwicklung auf das Gebiet zurückdämmen, das er vor 300 Jahren

eingenommen, und vielfach läßt man es merken, daß diejenigen, welche sich sträuben gegen alle menschlichen „Bis hieher und nicht weiter!“ in der Kirche nur Gnadenbrod essen und vorläufig noch aus Noth Geduldete seien.

Wer dieses ganze Treiben als ein die Kirche Christi zerstörendes erkennt, wer die Ueberzeugung hat, daß diese jähe Rückkehr der Theologie zum kirchlichen Bekenntniß bei der offenbaren Beschaffenheit der dogmatischen und critischen Fragen ein ungerechtfertigter Raub, ein ungeschichtlicher Gewaltakt ist, der hat die heilige Gewissenspflicht zu reden, damit die Lebenden ihr Recht behalten und nicht die Todten über uns herrschen. Ein solcher Gewissensdrang war es, welcher den Verfasser nöthigte, diese Bogen zu veröffentlichen, die er sonst lieber in seinem Pulte behalten hätte, da er nicht Sanguiniker genug ist, um bei der gegenwärtigen kirchlichen Strömung Lorbeeren zu erwarten. Der Kirche Christi wollte er redlich dienen mit der Gabe, die ihm Gott verliehen; gern hätte er mehr gegeben, aber Niemand kann über seinen Schatten springen. Was falsch ist in dem Büchlein und der reinen, gesunden christlichen Wahrheit zuwiderlaufend, das wird der Geist verbessern, der in alle Wahrheit leitet. Ihm vertrauen wir und glauben, daß er die Kirche aus ihrer gegenwärtigen Rathlosigkeit zu einer festeren und gediegeneren Gestaltung führen wird.

G. den 15. Sept. 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Ueber das Wesen des Christenthums . . . . Seite 1 — 18
Das christliche Princip als kirchenbildendes . . . . — 18 — 23
Die Dogmatik und das christliche Princip . . . . — 23 — 25
Die Dogmatik und die heilige Schrift . . . . — 25 — 32
Schrift und Tradition . . . . — 32 — 33

Der Dogmatik erster Theil:

Der Gottesbegriff im Allgemeinen . . . . — 34 — 63

Zweiter Theil:

Gott und der Mensch.

I. Abtheilung:

Der natürliche Mensch . . . . — 64 — 83

II. Abtheilung:

Der gesetzliche Mensch . . . . — 83 — 92

III. Abtheilung:

Der pneumatische Mensch . . . . — 92—164
a) als einzelner beschrieben . . . . — 92—123
b) als Gemeinschaft oder die christliche Kirche . . . — 123—164

Einleitung.

1. Ueber das Wesen des Christenthums.

Die Frage nach dem Ursprünglichen, Principiellen, Eigenthümlichen des Christenthums, wodurch es sich von allen anderen Erscheinungen unterscheidet, kann natürlich nur auf historischem Wege beantwortet werden. Wir fixiren daher das Christenthum auf dem Punkt, auf welchem es in die Welt eingetreten ist, und betrachten es in seinem Verhältniß zu den Gegensätzen, denen es sich als eine durchaus neue Lebenserscheinung geschichtlich gegenüber gestellt hat. Der Apostel Paulus bezeichnet diese Gegensätze, wenn er sagt: Christus, den Griechen eine Thorheit, den Juden ein Aergerniß.

a. Den Griechen eine Thorheit.

Worin besteht die klassische Weltanschauung? Welches ist der Charakter der antiken Welt? Das Grundprincip derselben, auf welches wir alle eigenthümlichen Erscheinungen des antiken Lebens zurückführen müssen, ist die ungebrochene Einheit des Geistes und der Natur, die noch naive, unbewußte, unmittelbare Verschmelzung von Leib und Seele, von Geist und Fleisch. Der Grieche fühlt Nichts von dem herben Bruch des Geistes mit der Natur, von den gewaltigen das innerste Mark durchwühlenden Gegensätzen, welche zwischen Geist und Fleisch bestehen, deren sich der Mensch

erst durch das Christenthum bewußt geworden ist. Er giebt sich harmlos hin an die Welt und genießt sie, er folgt ungestört den Trieben und Gefühlen des natürlichen Menschen, thut, was dem Herzen gelüstet und dem Auge wohlgefällt, und findet seine höhere Befriedigung in der Theilnahme am Leben seines Volkes, an der Entwickelung des Staates, also in durchaus endlichen Gebieten, in Verhältnissen, die ein Produkt der Natur oder, was dasselbe ist, ein Ausfluß des noch unbewußt schaffenden Volksgeistes sind. Die Sittlichkeit des griechischen Individuums ist nicht ein freies Produkt der geistigen Selbstthätigkeit, welche den subjectiven Willen mit Bewußtsein einem rein geistigen Zweck, einem absoluten Gesetz, einer sittlichen Idee unterwirft, sondern sie ist das Geschenk einer gütigen Natur, eine angeborene Genialität, eine glückliche Mischung des Geistlichen und Sinnlichen, welche dieses Volk von Hause aus als sein Erbtheil angetreten hat. Die griechische Tugend war die zwar maßvoll und schön geformte, aber doch freie und kräftige Entwicklung der angebornen Triebe und Leidenschaften. Darum ist der Grieche, obwohl nur „natürlicher" Mensch, obwohl ihm selbst der Begriff einer sittlichen Wiedergeburt fehlt, doch nie roh, brutal und gemein; die Natur tritt nicht für sich selbst, losgebunden, wild auf, nie ganz entlassen aus den Banden, in welchen der Geist sie hält. Das unterscheidet den Griechen in seinem ganzen Thun und Benehmen überall von dem Barbaren, der sich wild und losgebunden der vom Geist verlassenen und darum rohen Natur überläßt. Das ist das *μετρον*, wo der Geist die Natur immer begrenzt, darum die *σωφροσυνη*, das besonnene Maßhalten, der höchste Begriff antiker Sittlichkeit. Darauf beruht auch das *καλον*, zu dessen Wesen es gehört, daß Form und Inhalt, Geist und Sinnlichkeit einander decken, nicht der Geist als eine unendliche, unfaßbare Größe übergreife über seinen Inhalt.

Weil in der antiken Welt der Geist sich noch nicht in seiner Unendlichkeit erfaßt hat gegenüber der Natur, so fehlt auch das tiefere Bewußtsein der Sünde; dieses kann erst da entstehen, wo der Geist sich feindselig gegenübergestellt hat allem, was noch nicht Geist, der äußeren Welt mit ihren tausenderlei endlichen Verhältnissen, wie der inneren Welt der natürlichen Triebe und Begierden. Den Gottesdiensten, den Gebeten, den Opfern der Griechen und Römer liegt mehr das Bedürfniß zu Grunde, sich den Schutz der mächtigen Götter zuzuwenden oder ihnen für die geschehene Rettung zu danken, als das Schuldbewußtsein zu tilgen und sich innerlich mit der Gottheit auszusöhnen. Die Götter folgten selbst ohne Scheu den natürlichen Trieben und Begierden und der Grieche nahm daran keinen Anstoß; das Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit oder der absoluten sittlichen Idee fehlte. Mit der Sünde nimmt man's nicht genau, wenn man es nur versteht, sie mit einem gefälligen Reize zu umhüllen; das *καλον* ist identisch mit dem *ἀγαθον*.

Durch dieses Grundprincip der antiken Welt ist auch die Auffassung des Menschenlebens und seines Werthes bestimmt. Der Mensch wurde nicht begriffen als unendlicher, sittlicher Selbstzweck, als ein Wesen von absoluter Bedeutung, als für sich selbst geltendes, vor Gott freies und werthvolles Individuum, sondern er erscheint als eine durchaus endliche Größe, deren Werth und Bedeutung bedingt ist durch Naturbestimmtheiten, durch Rang, Geschlecht oder Nation. Der Barbar und der Sklave werden nicht als ebenbürtige Menschen behandelt; die Frau ist die Sklavin des Mannes; das Kind wird ausgesetzt, wenn es für die Welt nichts Tüchtiges zu werden verspricht; mit Einem Wort: der unendliche Werth einer jeden Menschenseele, auch der eigenen, wird nicht begriffen. Es kann nur als eine doctrinäre Verblendung betrachtet werden, wenn von einigen Modernen die antike

Auffassung des Menschenlebens den jetzigen Völkern als das Ideal vorgehalten wird, nach welchem sie sich emporarbeiten müßten; die volle Humanität ist nicht bei den antiken Völkern zu holen.

Den vollendetsten Gegensatz gegen diese antike Weltanschauung bildet das Christenthum. Wir können keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, worin das Wesen desselben bestehe. Denn nie ist ein neues Princip mit solcher Klarheit, Schärfe und Consequenz ausgesprochen worden, wie dieß von dem Stifter der christlichen Religion geschehen ist. Von den Menschen der damaligen Zeit ist gesagt: „sie entsetzten sich über seiner Lehre," und noch jetzt kann das gewöhnliche Vorstellen und der gesunde Menschenverstand sich nur entsetzen über die oft so schneidende Härte, über die so geniale Paradoxie, mit welcher dieser Profet von Nazareth fast durch jedes Wort, das aus seinem Munde geht, sein Princip ausgesprochen hat. Dort stand er in dem Winkel eines verachteten Landes, am Ufer des galiläischen Sees, nur erst umgeben von zwölf Jüngern, und sprach: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon? Meint ihr, daß ich hergekommen sei, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht." (Lucas 12, 49. 51.) Welches ist nun dieses die alte Welt verzehrende Feuer? Worin besteht dieses Zwietracht säende Princip? Betrachten wir die Bergrede, dieses Programm des Christenthums. „Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden. Selig sind die Sanftmüthigen, denn sie werden das Erdreich besitzen. Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit." Alle diese Aussprüche setzen den entschiedenen Bruch des Menschen mit der Welt, des Geistes mit der Natur voraus; sie führen uns hinein in den Quellpunkt des Christenthums, in eine Zeit, wo der Druck der Welt und die Widersprüche der Endlichkeit

schwer auf den Gemüthern lasteten, wo der harmlose Genuß der Erde und die glückliche Befriedigung in den Verhältnissen der diesseitigen Welt vernichtet und der Stolz des natürlichen Menschen auf sich selbst, der „Hochmuth des Lebens" gebrochen war. Der natürliche Mensch mit seiner angeborenen Hoffahrt, mit seiner Selbstsucht, Genußsucht, Herrschsucht ist gebrochen; Leidtragen, Demuth, Sanftmuth, Barmherzigkeit, zartes Mitgefühl mit allen Leidenden, wird jetzt die natürliche Stimmung dieses gebrochenen Herzens — lauter Eigenschaften, die dem Character des antiken Menschen, wenigstens als vorherrschende Gemüthsstimmung, fremd waren.

Die Welt ist jetzt leer und öde für den Menschen, daher ein Hungern und Dürsten nach unsichtbaren Gütern, nach dem Himmelreich und seiner Gerechtigkeit. Die in der Welt Nichts haben, die Armen, die entblößt sind von den sichtbaren und greifbaren Gütern dieser Welt, haben eben darum Alles, weil sie um so begieriger die unsichtbaren Güter des Himmelreichs ergreifen. Die Werthschätzung der Armuth, die wir in allen ältern Urkunden des Christenthums oft auf eine unserm Bewußtsein anstößige Weise finden, hat in der durch die ganze politische, sociale und geistige Entwicklung der alten Welt bedingten Grundstimmung jener Zeit ihre Erklärung und Berechtigung; das Gemüth mußte vorher von der endlichen Welt, in der es bisher seine Befriedigung gefunden, sich abgestoßen fühlen, wenn der Sinn für die unendlichen Güter einer unsichtbaren Welt aufgehen sollte.

Man hat sich gewundert über die reißend schnelle Ausbreitung des Christenthums in allen Gebieten der griechisch-römischen Welt und hat darin ein Wunder der göttlichen Vorsehung erblickt. Allerdings! aber dieses Wunder erklärt sich sehr einfach. Nie hätte das Christenthum bei jenen Völkern Eingang gewonnen, wenn nicht dasjenige, womit es beginnt, der Bruch des Menschen

mit der Welt, der Zwiespalt des Geistes und der Natur sich durch die Macht der geschichtlichen Ereignisse bei jenen Völkern bereits vollzogen gehabt hätte. Die Römer hatten den Völkern die Nationalität, den nationalen Glauben, die ganze bisherige Welt, in der sie sich befriedigt gefühlt, zertrümmert und eben damit auch den Haltpunkt des sittlichen Lebens, das Band, welches der Geist durch die nationale Sitte und Religion bisher um die rohe Natur geschlungen hatte, zerstört, und erst seit jener Zeit trifft das trübe Bild zu, welches der Apostel Paulus im ersten Capitel seines Römerbriefs von dem sittlichen Zustand der damaligen heidnischen Welt entworfen hat.

Die Aufnahme und das Verständniß des Christenthums setzt überall einen Bruch mit sich selbst und seinen gegebenen Verhältnissen voraus. Ganz augenscheinlich hat sich dieß später bei den Germanen in ihrem Verhältniß zum Christenthum gezeigt. Man nimmt gewöhnlich an, die Germanen seien durch die ganze Eigenthümlichkeit ihres Geistes für das Christenthum wie geschaffen gewesen: die Weichheit und Innerlichkeit, durch welche der deutsche Geist sich von Anfang an auszeichnete, die würdige Stellung der Frauen, der Kinder, des Gesindes, der spiritualistische Hauch, der sich durch alle Gebilde ihrer religiösen Anschauung hindurchzieht, die Tiefe des Gemüths, das den antiken Völkern so wenig bekannt war, daß sie in ihrer Sprache nicht einmal ein Wort dafür haben — Alles das habe die Germanen zum Voraus geneigt und empfänglich für das Christenthum machen müssen. Aber alles dieß bot noch keine Vermittlung für das Christenthum, so lange die erste Bedingung desselben, der Bruch im geistigen und sittlichen Leben des Volkes mit seiner Vergangenheit fehlte. Die Persönlichkeit Christi mit ihren duldenden und entsagenden Zügen war der vollständige Gegensatz zu dem deutschen Mannesideal. Die sittlichen Forderungen des Christenthums waren dem Ver-

ständniß der Germanen gänzlich fremd. Die Ueberwindung der Welt als der breiten Stätte der Sündhaftigkeit und des eigenen Innern, der Sinnlichkeit und all' der Triebe und Gefühle des natürlichen Menschen, sofern sie nur sich selbst, ihrem freudigen Selbstgenuß und nicht großen, objectiven Zwecken rein geistiger Natur dienen wollten, konnte erst da verstanden werden, wo das Bewußtsein von den Gegensätzen des eignen Innern erwacht war. Der deutsche Volkscharakter mußte erst gebrochen sein, um für das Christenthum empfänglich zu werden. Dieser Bruch vollzog sich in dem fortgesetzten kriegerischen Zusammenstoßen der Germanen mit den Römern. Das alte Geschlechts- und Stammes-Bewußtsein löste sich auf; die einfache Zucht und Sitte der Familie schwand; die religiösen Anschauungen wurden roher und athmeten vorherrschend das kriegerische Element; an die Stelle der noch von Tacitus gepriesenen germanischen Geradheit und Ehrlichkeit trat Heimtücke, Verrath und Wortbrüchigkeit; glühender Golddurst, Habsucht und Genußsucht verdrängte die naturwüchsige Sittlichkeit des früheren Lebens; Nichts mehr, weder die allgemeine Sitte, noch die Zucht der Familie schützte vor dem destructiven Wüthen des Individuums oder seinem zügellosen Aufgehen in den gröbsten Genuß. Dadurch kam eine Leere in die der Substanzialität des früheren Lebens beraubten Gemüther und dadurch waren sie für das Verständniß der nach innen gerichteten Forderungen des Christenthums und der innerlichen, unsichtbaren Güter, die es anbot, reif geworden. *)

Dieser Bruch mit sich selbst muß auch jetzt noch in jedem einzelnen Menschen voraus gehen, wenn ihm das Christenthum

---

*) Vergl. über das Verhältniß der Germanen zum Christenthum die trefflichen Ausführungen von H. Rückert in seiner „Kulturgeschichte des deutschen Volks in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum."

zu Theil werden soll; denn eben hierauf beruhen ja die unerläßlichen Bedingungen, die das Christenthum seinen Bekennern auferlegt: die Buße, die Wiedergeburt, die Selbstverläugnung, die Demuth. Mit dem Bisherigen ist jedoch erst etwas Negatives über das Christenthum ausgesagt. Damit ist sein Wesen noch so wenig erschöpft, als Jemand den Begriff der Filosofie damit erschöpft glauben dürfte, wenn er sagte: die Filosofie ist der Zweifel. Warum hat der Geist den Muth, mit der Natur zu brechen? Weil er die ganze Welt des äußerlichen, sichtbaren, greifbaren Daseins als an und für sich nichtig, vergänglich und werthlos, sich selbst aber als das einzig Reale, Seiende, Göttliche erkannt hat. „Die Welt vergehet mit ihrer Lust, Gottes Wort bleibet in Ewigkeit." „Gott ist Geist" oder: der Geist ist das allein Göttliche, Wesenhafte, Geltende, und der äußeren, sichtbaren Welt stellt sich so die unsichtbare Welt des Geistes mit all' ihren ewigen Kräften und Gütern oder, um den eigentlichen Ausdruck zu gebrauchen, den Christus für diese Welt des Geistes anwendet, das Himmelreich gegenüber als das einzig wahre Ziel menschlichen Strebens, als das Einzige, was dem Menschen volle Befriedigung gewährt, durch dessen Besitz er selig wird.

Mit diesem Bewußtsein von der Unendlichkeit des Geistes tritt das Christenthum der Welt mit allen ihren endlichen Verhältnissen gegenüber und wagt es, mit derselben entschieden zu brechen „mit Allem, was die Seele mit Lock- und Gaukelwerk umspannt, was als Besitz uns schmeichelt, als Weib und Kind, als Knecht und Pflug." „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, sammelt euch aber Schätze im Himmel. Niemand kann zween Herren dienen; entweder er wird Einen hassen und den Andern lieben oder er wird Einem anhangen und den Andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinket werdet, sorget nicht

für eure Kleidung. Trachtet am Ersten nach dem Reich Gottes, so wird euch das Uebrige auch zufallen. Willst du einen Schatz im Himmel haben, verkaufe, was du hast und gieb es den Armen. Es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in's Reich Gottes komme. Selig sind die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich. Die Füchse haben Gruben und die Vögel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Siehe, Herr, deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit dir reden. Wer ist meine Mutter? Wer sind meine Brüder? Wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbe ist mir Bruder, Schwester und Mutter. So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. Laß die Todten ihre Todten begraben und folge mir nach."

In diesen und vielen ähnlichen Worten hat Christus mit schneidender Schärfe die principielle Grundanschauung ausgesprochen, von welcher das Christenthum ausgegangen ist: die Nichtigkeit der Welt und aller ihrer endlichen Verhältnisse gegenüber der Unendlichkeit des Geistes und der Absolutheit des rein innerlichen, religiösen Lebens.

Hiedurch ist die sittliche Aufgabe des Christen bestimmt. Die beiden Seiten der sittlichen Aufgabe, die negative und positive, sind schon in den Worten enthalten, mit welchen Christus aufgetreten ist: Thut Buße, denn das Reich der Himmel ist genahet. Dieses Bußethun, welches durch die ganze christliche Heilslehre so beharrlich betont wird, dieses Insichgehen, wie es in der Parabel vom verlornen Sohn so treffend bezeichnet wird, drückt am entschiedensten jenen Bruch des Menschen mit sich selbst aus, das Verläugnen seiner bloß empirischen Existenz, das Abstrahiren von Allem, was im Menschen ist, ohne vom Geist gesetzt zu sein, das

Aufgeben des ganzen „natürlichen" Menschen, um ihn durch den Geist von oben neu gebären zu lassen. Aus der äußeren Welt geht der Mensch in sich, in sein Gemüth, mit welchem er in der Tiefe der Gottheit wurzelt, er geht zurück auf dasjenige, was sich ihm hier als das Absolute, wahrhaft Reale und Göttliche ankündigt, auf das Himmelreich mit seinen Gütern und Kräften; denn „das Himmelreich ist inwendig in euch." Das ist das Eine, was Noth thut, auf das hin der Christ zu jeder Zeit alle seine Gedanken gesammelt hält, ohne sich durch das Viele der Welt zerstreuen zu lassen; das ist die Eine köstliche Perle, welche einzutauschen der Mensch alle anderen Perlen hingiebt. Das Heil der Seele zu wirken, woran mehr liegt, als am Gewinn der ganzen Welt, vollkommen zu werden wie Gott, den Willen Gottes mit ganzem, ungetheiltem, von allem Heuchelschein befreitem Herzen zu erfüllen — das und kein geringeres ist das Ziel, auf das der Christ unverrückt hinschauen muß.

Von seiner Grundanschauung aus bestimmt ferner das Christenthum auch den Werth und die Bedeutung des Menschenlebens ganz anders, als dieß in der antiken Welt geschehen war. In dieser wurde der Mensch nur taxirt als eine endliche Größe gleich einem andern Gut oder Uebel der Welt und hatte nur als Glied eines Stammes oder Staates seine Geltung. Im Christenthum ist Jeder, der den Namen Mensch trägt, das Individuum als solches als selbständiger, geistig unendlicher Selbstzweck aufgefaßt. Jede Menschenseele hat einen unendlichen Werth vor Gott und daher auch in den Augen der Mitmenschen. Daher im Evangelium überall diese mütterliche Sorgfalt für jede Menschenseele, welche besonders zart in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen ausgesprochen ist. „Christus ist in die Welt gekommen, um das Verlorene zu suchen, um Menschenseelen zu retten." „Wer Eins dieser Kleinsten ärgert, dem wäre besser, daß

ein Mühlstein an seinen Hals gehängt und er ersäufet würde im Meer, da es am tiefsten ist." Erst auf diesem Standpunkt der Betrachtung kann das Gebot der Feindesliebe entstehen und begriffen werden; die antike Welt ist principiell nie über den Satz hinausgekommen: den Freunden zu nützen und dem Feinde zu schaden. Der natürliche Mensch, der den Menschen nur betrachtet als ein Werkzeug seiner eigenen Selbstsucht, seines Nutzens und seiner Lust, kann in dem Gebot der Feindesliebe nur eine unnatürliche Schwärmerei erblicken; nur wer jeden Menschen als unendlichen, vor Gott absolut berechtigten Selbstzweck erkannt hat, kann hinwegsehen über die zufälligen Rücksichten persönlicher Feindschaft und über Alles, was uns individuell scheidet, und im Feinde den Menschen lieben.

Aus dieser Auffassung des Menschenlebens fließen jene gesellschaftlichen Tugenden, welche dem Christenthum eigenthümlich sind: die aufopfernde, sich selbst hingebende Liebe, nicht etwa gegen ein Abstractum, Staat geheißen, mit seinen Interessen, wie in der alten Welt, sondern gegen den einzelnen Nebenmenschen; die Sanftmuth, die Versöhnlichkeit, die Friedfertigkeit, die Demuth. Daher das Gebot, daß Keiner über den Anderen herrsche, sondern Einer dem Anderen diene mit der Gabe, die er von Gott erhalten hat. „Ihr sollt Niemand Meister nennen auf Erden, denn ihr seid Alle Brüder." Der Größte unter euch soll euer Diener sein.

Ist das Christenthum als Religion zunächst die innere Befreiung des Menschen von der Knechtschaft der Welt, von Sünde und Finsterniß, so hat es doch nothwendig auch die sociale und politische Befreiung der Menschen in seinem Gefolge; es bricht die Härte und Rohheit, die der natürliche Mensch in die Familie, in den Staat, in das gesellschaftliche Leben hineingebracht hat, und gründet ein Reich der Liebe, der Gerechtigkeit, der Gleichheit und Freiheit.

b. Christus, den Juden ein Aergerniß.

Wir haben bisher das Christenthum nur in seinem Gegensatz gegen die antike Weltanschauung betrachtet; es steht aber auch in einem Verhältniß des Gegensatzes zum Judenthum und für die volle Erkenntniß seines Wesens ist es von äußerster Wichtigkeit, dieses Verhältniß nicht zu übersehen. Christenthum und Judenthum haben in ihrer Gottesidee eine gemeinsame Grundlage und jenes konnte nur aus diesem heraus geboren werden. Auch in der hebräischen Religion wird Gott als Geist gefaßt, als schlechthin freier, sittlicher Wille, der nicht in der Natur aufgeht und mit dem Weltall identisch ist, sondern in unendlicher Freiheit das Natürliche beherrscht. Mit dieser Anschauung, daß Gott freier, naturloser Geist und heiliger, sittlicher Wille ist, verknüpft sich die Forderung, daß dieses geistige Princip, Gott selbst als heiliger Wille in der Gemeinde seine Wahrheit habe. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." *) Aber der Mangel der hebräischen Religion besteht darin, daß sie Gott nur als die transscendente, absolute Kausalität kennt und die Welt daher nur als Kreatur, die jener gegenüber selbstlos ist. Dieß zeigt sich auf dem religiös-sittlichen Gebiet, das uns hier allein interessirt, darin, daß Gott vorherrschend als Gesetzgeber angeschaut wird, d. h. das Göttliche, der Geist ist dem Menschen noch Gesetz, ein bloßes Sollen, dem das freie Wollen und Können von Seiten des Menschen nicht entspricht, etwas Transscendentes, Aeußerliches, Fremdes, das so zu sagen noch nicht einen Theil des menschlichen Fleisches und Blutes ausmacht, dem gegenüber der Mensch immer der fleischliche, sinnliche oder steinerne bleibt. Das Gesetz ist auf steinerne Tafeln eingegraben, der Mensch liest es, aber er zittert und kann

*) Vergl. hierüber E. Meier, Geschichte der poëtischen Nationalliteratur der Hebräer.

es nicht erfüllen, weil es nur von außen an seinen Verstand herankommt. Das Motiv zur Gesetzeserfüllung kommt daher nicht von innen heraus, sondern von außen heran, es ist die Aussicht auf Lohn und die Furcht vor Strafe, also im Grunde die Selbstsucht des noch fleischlich-gesinnten Menschen. Deßwegen ist auf diesem Standpunkt keine Sittlichkeit, sondern nur Legalität möglich, jene dem jüdischen Volk eigenthümliche Werkgerechtigkeit, welche theils in der buchstäblichen, nicht aus dem inneren Trieb einer geheiligten Gesinnung hervorgegangenen Erfüllung der moralischen Gebote, theils in dem bloß äußerlichen, todten Abmachen gewisser religiöser Uebungen besteht, die um so werthvoller und verdienstlicher erscheinen, je weniger sie ihren Werth in sich selbst und ihrem praktischen Nutzen, sondern nur in der Ergebenheitsbezeugung gegen die Gottheit haben. Der Farisäismus ist die Consequenz des Judenthums. Der Gesetzgeber will freilich nicht, daß das Gesetz dem Menschen äußerlich bleibe, er will, daß der Mensch heilig sei, wie Gott heilig ist und die Profeten haben entschieden gegen die bloße Gesetzlichkeit und Kirchlichkeit ihres Volkes polemisirt, aber vergeblich; denn sie liegt im Wesen der Gesetzesreligion, in welcher der Geist an den noch fleischlichen Menschen als etwas rein Supranaturales, ihm Aeußerliches und Fremdes herantritt.

Im Christenthum dagegen ist Gott den Menschen immanent; er ist nicht wesentlich Gesetzgeber, sondern Vater. Dieß ist bekanntlich im Munde Christi der eigentliche Gottesname, der an die Stelle des jüdischen Jehova getreten ist. Er bezeichnet das Kindesverhältniß, in welchem der Mensch zu Gott steht; das Verhältniß der inneren Verwandtschaft und Vertraulichkeit, wo Gott dem Menschen nicht mehr als fremde, unbegriffene, supranaturale Macht gegenübertritt, sondern gleichsam Fleisch von seinem Fleisch geworden ist, er bezeichnet die Einheit des Menschen mit Gott.

Daher der Mensch, der sich dieses Verhältnisses bewußt geworden ist und es praktisch verwirklicht hat, Gottes Kind oder Sohn genannt wird. In diesem Sinne nennt sich Christus abwechselnd Gottes Sohn und des Menschen Sohn und beide Bezeichnungen haben denselben Inhalt. Der Mensch, der seiner Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott inne geworden ist und daher seinen endlichen, individuellen Willen geeinigt hat mit dem absoluten, göttlichen Willen, ist Gottes Sohn und eben dadurch der wahre, seiner Idee entsprechende, zu seiner Bestimmung gelangte Mensch, der Menschensohn. *)

Mit anderen Worten wird diese Immanenz des Göttlichen auch so ausgedrückt, daß Gott seinen Geist ausgegossen habe über die Menschen. Gott hat seinen Geist ausgegossen oder Gott, der ja der Geist ist, hat sich selbst ausgegossen in die Herzen. Christus ist ja der mit dem göttlichen Geiste Gesalbte, dessen innerstes, geistiges Lebensprincip der göttliche Geist selbst ist, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt; diese Fülle des Geistes giebt er denen, die sein Wort annehmen, an ihn glauben, daher mit Recht ihr Name „Christen," der Pluralis von Christus.

Diesen Gegensatz des Judenthums und Christenthums hat schon Johannes der Täufer deutlich ausgesprochen in den Worten: ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen. Der heilige Geist ist Gott, aber nicht mehr als etwas dem Menschen Fernes und Fremdes, er ist das Gesetz, aber nicht mehr als Buchstabe, sondern als eine lebendige Kraft, als ein Hauch Gottes, der ausgehet von ihm und eindringet mit Gottesgewalt in die Herzen.

---

*) Vergl. über die Bedeutung dieser Worte die trefflichen Bemerkungen Weiße's in seinen „Reden über die Zukunft der Kirche."

Auch die Lehre vom Himmelreich ist charakteristisch für diese Grundverschiedenheit des Christenthums und Judenthums. Das Himmelreich ist Nichts, was mit äußerlichen Geberden erscheint, wie es sich die Juden in ihren messianischen Hoffnungen ausgemalt hatten, Nichts, das mit den Augen erschaut und mit den Händen betastet werden könnte, sondern es ist ein Inbegriff von unsichtbaren, ewigen Gütern im Herzen; es ist ein Senfkorn, das unscheinbar anfängt im Herzen mit Bußethun, Selbstverläugnung und Kindeseinfalt, ein Sauerteig, hineingelegt als durchdringende Kraft in die Menschenwelt; es ist „Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist."

Trefflich hat der Apostel Paulus diese Eigenthümlichkeit des christlichen Princips gegenüber dem jüdischen in den Worten Römer 8, 14—16 geschildert: „Alle, die von Gottes Geiste getrieben werden, sind Kinder Gottes; denn ihr habt nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß ihr euch abermals fürchten müßtet, sondern den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, lieber Vater. Eben dieser Geist giebt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind."

Dieß ist der Standpunkt, von welchem aus der synoptische Christus seine durchschlagende Polemik gegen die Gerechtigkeit der Farisäer und Schriftgelehrten, überhaupt gegen die Gesetzlichkeit des jüdischen Volkes, das Gott nur mit den Lippen verehrt, geführt hat. Er bekämpft zuerst das bloß äußerliche, buchstäbliche Erfüllen des mosaischen Sittengesetzes, wobei Herz und Gesinnung ungeheiligt bleibt, Matth. 5, 20—48, und stellt überall dem Aeußeren das Innere, der That die Gesinnung, dem Buchstaben den Geist entgegen. Ebenso kräftig bekämpft er das geistlose Verrichten gewisser als besonders religiös angesehener Werke, welche schon als solche als opera operata dem Menschen ein Verdienst in den Augen Gottes erwerben sollten; hieher gehört besonders

das Almosengeben, das Gebet, das Fasten. (Matth. 6, 1—18; 23, 23; 23, 27 f.; Luc. 18, 9—14.) Alle Werke und Handlungen erhalten ihren Werth nur durch die Gesinnung, deren Ausdruck sie sind.

In neuerer Zeit ist von einer Seite her dem Christenthum mit Vorliebe der Vorwurf gemacht worden, daß es nur ein sublimirtes Judenthum sei, dessen weltfeindlichen Dualismus verschärft und den Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Fleisch bis zur äußersten Spitze gesteigert habe. *)

Sonderbar! Die Zeitgenossen machten dem Stifter desselben den Vorwurf, daß er ein Fresser und Weinsäufer, der Sünder

---

*) Am plumpsten und unverständigsten hat diese Ansicht, deren namhafteste Vertreter Feuerbach und Strauß sind, Joh. Scherr in seiner Geschichte der Litteratur aller Völker ausgesprochen. Er fertigt das Christenthum ab mit den Worten: „Die Zeit war gekommen, wo in dem ewigen Prozeß der Weltgeschichte die Vernunftklarheit der antiken Welt dem dunkeln Gefühlsmysticismus des Orients erliegen sollte. Das lebensfreudige, bejahende Hellenenthum wurde von dem lebensfeindlichen, verneinenden Christenthum, diesem sublimirten Judenthum, überwunden. Der schönen, antiken Einheit von Geist und Materie stellte sich der christliche Dualismus entgegen, der zwar in dem Mythus vom Gottmenschen den Versuch machte, sich selbst zu überwinden, allein vergebens. Dieser dem persischen Religionssistem entlehnte Dualismus blieb im Christenthum in einer Schroffheit stehen, wie ihn sein persisches Original keineswegs geduldet hatte. Denn in dem letzteren löste sich am Ende die Dissonanz, indem der schwarze Ahriman mit dem lichten Ormuzd sich aussöhnt; die „Religion der Liebe“ aber lehrt eine ewige Verdammniß ihres Teufels und seines Anhangs. Da nun dem Christenthum zu Folge eigentlich jeder Mensch, welcher die menschliche Natur (theologisch: das Fleisch) nicht überwunden, also nicht aufgehört hat, Mensch zu sein, ein Anhänger des Teufels ist, ja sogar der Erbsündenlehre gemäß, die schuldloseste Existenz, die bewußtlose Kindheit, dem Satan angehört und dadurch ein unendliches Fortwirken des Bösen zum Dogma erhoben ist: so darf man billig fragen, was denn die durch den Opfertod des Gottmenschen, welcher Opfertod den blutdürstigen Vorstellungen des Moloch-Jehovadienstes adäquat ist, vor sich gegangene Erlösung eigentlich bewirkt habe.“

Geselle, also zu weltlich sei und tadelten ihn, daß er seine Jünger nicht zum Fasten anhalte — zum Fasten, diesem untrüglichsten Merkmal einer dualistischen Trennung von Geist und Fleisch. Um sich gegen den letzteren Vorwurf zu rechtfertigen, gebraucht Christus das Gleichniß vom alten Kleid und dem neuen Lappen, von den alten Schläuchen und dem neuen Most, und bei einer anderen Gelegenheit vergleicht er sein religiöses Princip mit einem Sauerteig, der in drei Scheffel Mehl gemengt, alle Stäublein desselben durchdringe — es scheint doch, daß ihm das Bewußtsein von der weltgestaltenden Macht seiner Religion nicht so ganz fern gewesen sei. Aber man lasse nur den Sauerteig wirken, man nehme die ewigen Lebenskräfte, die er in die verödete, entgötterte, Menschenwelt hineingeworfen hat, nur an, so wird man die weltgestaltende und weltverklärende Macht seines religiösen Princips erfahren.

Der Vorwurf des Dualismus, den man dem Christenthum macht, hat allerdings einigen Schein für sich. Wie scharf sind beide Gebiete, Gott und Welt, Geist und Fleisch in den oben (Seite 6) angeführten Aussprüchen Christi einander entgegengesetzt! Man kann sagen: die Welt ist ja doch ein Reich göttlicher Kräfte und der Leib ist ja doch das Organ des Geistes — wie können sie einander so schroff gegenüberstehen? Wohl; aber ist der Leib in seinem Fürsichsein nicht der Gegensatz gegen den Geist? gelüstet nicht das Fleisch gegen den Geist? ist der Leib nicht als solcher, d. h. so lange der Geist ihn nicht mit Bewußtsein zu seinem Organ, zu seinem Tempel gestaltet hat, ein Gebiet sinnlicher, sündiger Kräfte und Triebe, also endlich und nichtig? Ebenso die Welt überhaupt; als das Reich des getheilten Seins, als das Gebiet der Erscheinungen und Dinge, die im Entstehen wieder vergehen, ist sie dem Geiste gegenüber das Wandelbare, Nichtseiende, Endliche. Wo die Welt theoretisch aufgefaßt wird ohne

den Geist in ihr, da wird sie der Uranus, der nur Kinder erzeugt, um sie zu fressen, kein Gebiet göttlicher Kräfte und Zwecke, keine Werkstätte gedankenvoller und vernünftiger Gestaltungen, kein Kosmus; wo die Welt praktisch aufgefaßt wird ohne den Geist, da sieht man in ihr nur bewegte Materie, die Güter der Welt macht man zum Zweck des Lebens, nicht zu Mitteln für den Geist, das Geld wird zum Mammon und der Bauch wird zum Gott. Darum muß, ehe Gott und Welt, Geist und Fleisch versöhnt werden können, zuerst ihr Gegensatz in seiner ganzen Strenge ausgesprochen werden, sonst verfällt man immer wieder in Paganismus und Materialismus.

Diesen gegenüber hat das Christenthum den Gegensatz von Anfang an in seiner ganzen Schärfe hingestellt; daß es aber nicht dabei stehen geblieben ist, davon könnte schon sein Christusbild überzeugen. Die Idee des Gottmenschen, die Niemand dem Christenthum abgesprochen hat, ist die thatsächliche Widerlegung des Dualismus. „Gott ist Fleisch geworden."

2. Das christliche Princip als ein kirchenbildendes.

So wie wir das christliche Princip aufgefaßt haben, bezeichnet zwar das Christenthum einen Wendepunkt in der Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit; es ist etwas Originales, eine neue Offenbarung Gottes im Menschengeschlecht, eine Schöpferthat Gottes, ein neuer Anfang; „das Alte ist vergangen, siehe! es ist Alles neu geworden." Und doch ist es nicht, wie ein Deus ex machina, in die Welt hereingesprungen; es ist Nichts, das nicht nach den Gesetzen des sonstigen menschlichen Geschehens sowohl in seinem Anfang, als in seinem Verlauf begriffen werden könnte. Diese durchaus natürliche, man möchte sagen, psychologische Entstehungsweise

des Christenthums kann wohl durch Nichts anschaulicher gemacht werden, als durch das Gleichniß vom verlorenen Sohn. Nachdem dieser sich so lange an die Welt hingegeben hatte, bis er Schaden genommen hatte an seiner Seele, thut er den entscheidenden Schritt, der durch das Christenthum im Großen geschehen ist: „er schlägt in sich" und da vernimmt er die Stimme: werde wieder Eins mit dem Vater, von welchem du dich losgesagt hattest. Hier ist nichts Unbegreifliches und nichts Unbegriffenes; das Christenthum ist das ganz natürliche Ergebniß, auf das sich der menschliche Geist hingedrängt sah, nachdem er die Entwicklungsstufen des Heidenthums und Judenthums durchgemacht hatte. Und eben dieß, daß das Christenthum sich auf diese Weise so ganz ungezwungen, so ganz entsprechend den sonst überall anerkannten Gesetzen historischen Geschehens gleichsam von selbst einreiht in die Stelle, an welcher es in die Geschichte eingetreten ist, ist eine Bürgschaft für die Richtigkeit unserer Auffassung des christlichen Princips.

Und doch kann nicht geläugnet werden, daß auf dem Grunde dieses Princips allein nie hätte eine christliche Kirche entstehen könne. Principien bilden wohl das unsichtbare Band, durch welches eine Anzahl Gleichgesinnter im Geiste zusammengehalten wird, aber eine wirkliche Verbindung, eine sichtbare thätige Gemeinschaft, eine Kirche verlangt überall einen individuellen — gewöhnlich positiv genannten — Gehalt, in welchem die an sich abstracten Principien eine sichtbare, gleichsam greifbare Ausprägung gefunden haben. Diese sichtbare Ausprägung ihres Princips hat die Kirche an der Person Jesu Christi. Mit richtigem Instinkt haben Paulus und Johannes diese Seite des Christenthums im kirchenbildenden Interesse dogmatisch ausgeführt. Der synoptische Christus hat nur in geringen Ansätzen seine Person zum Mittelpunkt des christlichen Princips gemacht; er macht das Heil überall nur ab-

hängig von der Stellung des menschlichen Willens zum göttlichen, des menschlichen Herzens zum Himmelreich, vom Verhalten des Menschen zum verkündigten Wort; im Gleichniß vom verlorenen Sohn ist der ganze Prozeß der Heilsaneignung ganz unabhängig von jeder Vermittlung durch die Person Christi dargestellt; so in der Bergpredigt, so fast durchgängig. Einen Ansatz zu dieser Betonung seiner Persönlichkeit macht er in der Anwendung der Messiasidee auf sich, ohne jedoch damit seine Person zum Mittelpunkt des Christenthums zu machen; denn der Felsen, auf den er seine Gemeinde (Matth. 16, 18) bauen will, ist überhaupt der Glaube, daß mit ihm das messianische Reich angebrochen sei. Bedeutsamer ist schon Matth. 11, 25 ff. und dann die Einsetzung des Abendmahls, in welchem jedenfalls ausgesprochen ist, daß Er in dem Genuß der Symbole seiner Persönlichkeit fortleben wolle in der Gemeinde, als der sich selbst für die Versöhnung der Menschen aus Liebe hingebende Heiland.

Aber erst der Verfasser des vierten Evangeliums und Paulus sind es gewesen, welche das ganze Wesen des Christenthums in dem Glauben an die Person Christi concentrirt haben. Glaube und Unglaube an seine Person sind die Gegensätze, durch welche sich das vierte Evangelium hindurchbewegt, und zwar der Glaube nicht mehr bloß an ihn als den Messias, sondern an den eingeborenen Sohn Gottes in metafysischem Sinn, an den Logos, der von Ewigkeit her im Schoße des Vaters war. In immer neuen Wendungen wird diese absolute Bedeutung Christi für die Menschheit dargestellt; er ist der Weinstock, an welchem die Christen die Reben sind, ohne den sie Nichts thun können, er ist der einzige Hirte für die Schafe, die vor ihm gekommen, sind Diebe und Mörder gewesen; er ist die einzige Thüre, durch die man eingehen kann zum Leben; er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, ohne den Niemand zum Vater kommen kann.

Auch für Paulus ist der Glaube, d. h. das Wesen des Christenthums nur ein Glaube an Christus, eine völlige Hingabe des Subjekts an ihn. Dadurch ist er Christ geworden, daß es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, und das ist die Höhe seines christlichen Lebens, daß er sagen kann: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.

Diese Betonung der Person Christi war durchaus nothwendig für die Begründung der ersten christlichen Kirche — bei der Verkündung eines noch abstracten Religionsprincipes hätten die Apostel noch öfter können den Staub von ihren Füßen schütteln, — so wie sie für das Fortbestehen der Kirche eine Nothwendigkeit bleiben wird. Dadurch wird — so oft es auch in der Wirklichkeit geschehen ist — an und für sich das Wesen des Christenthums nicht beeinträchtigt, sofern nämlich an Christus nur geglaubt wird als an den, in welchem das christliche Princip Fleisch geworden ist, in welchem das Himmelreich sogleich eine concrete Gestalt gewonnen hat. Aber schon der Apostel Paulus kann in dieser Beziehung von einer Trübung des christlichen Princips nicht freigesprochen werden. Er hat die Möglichkeit des christlichen Heilsbesitzes zu sehr abhängig gemacht von der historischen Thatsache des Todes und der Auferstehung Jesu. „Wäre Christus nicht auferstanden, so wäre der ganze Christenglaube eitel und die Christen wären die elendesten unter allen Menschen." Man betrachte das Wesen des Christenthums, wie wir es oben aus dem Munde Christi entnommen haben und schaue, ob eine solche Anschauung dort irgend eine Stelle finden könnte. In dem Tode Jesu sieht Paulus objectiv die einzige Möglichkeit, daß Gottes Gnade sich den gefallenen Menschen zuwende, und subjectiv in dem Glauben an den Tod Jesu, an Christus, den Gekreuzigten, den einzigen Weg, vor Gott gerecht zu werden. Man vergleiche die ganze Lehre Christi, wie sie uns in den Evangelien dargestellt

ist, seine so klaren und entscheidenden Gleichnisse vom Säemann, vom verlornen Sohn, die Erzählung von der begnadigten Sünderin und seine Worte über dieselbe: „ihr sind viele Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt," sein Wort über den Zöllner, der gerechtfertigt nach Hause ging, weil er gesagt: Gott sei mir Sünder gnädig; ob hier das Heil der Menschen abhängig gemacht ist von einer geschichtlichen Thatsache, wie der Tod Christi ist?

In neuerer Zeit hat besonders Schleiermacher die Person Christi in den Vordergrund der Dogmatik gestellt und das Heil des Menschen abhängig gemacht von seinem Verhalten zu jener. Das Wesen der christlichen Religion findet er darin, daß in derselben alles Heil bezogen werde auf die Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth. Durch diese Definition ist der große Theologe gegen seine Absicht — das beweist seine ganze Dogmatik — die Veranlassung geworden, daß von Vielen, die sonst von seinem Geiste berührt waren, das Wesen des Christenthums aufs Gröbste getrübt worden ist. Der Glaube an die Person Christi ist das Wesen des Christenthums, sagte man, und machte nun sogleich zum Gegenstand dieses Glaubens alle Erzählungen und Thatsachen der evangelischen Tradition, die sich auf die Person Christi beziehen, alle Wunder, die an ihm und von ihm verrichtet worden sind, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt u. s. w. und wo nun Jemand gegen irgend einen dieser Punkte aus rein theoretischen Gründen sich critisch verhielt, da wurde er unter die Ungläubigen gezählt, auch wenn er das christliche Princip noch so rein in seinem Herzen getragen hätte. Unsere ganze moderne deutsche Literatur wurde unchristlich genannt und ihre Hauptvertreter des Rückfalls in die antike Weltanschauung beschuldigt, weil sie Kinder ihrer Zeit, der Zeit der Aufklärung, sich critisch oder indifferent verhielten gegen die hauptsächlichsten Thatsachen und Erzählungen der evangelischen Tradition. (Vergl. Heinrich

Gelzer: die deutsche Literatur vom ethischen und religiösen Gesichtspunkt.)

3. Die Dogmatik und das Princip des Christenthums.

Die christliche Dogmatik hat die Aufgabe, in der Form eines zusammenhängenden Lehrsistems die im christlichen Princip enthaltene theoretische Weltanschauung zu entwickeln.

Das christliche Princip, wie es oben entwickelt worden ist, ist vorherrschend ein praktisches Princip, ein Princip des sittlich-religiösen Lebens. Das Christenthum ist nicht eine neue Lehre, sondern ein neues Lebensprincip. Nirgends sehen wir Christus dogmatische Bestimmungen geben, theoretische Lehrsätze über Gott und Welt aufstellen; er spricht ohne Sistem, ohne Beweis einfach die Thatsachen des religiösen Bewußtseins aus. Das Christenthum ist das durch Christus begründete neue Leben der Menschen in Gott. Aber einem neuen Lebensprincip liegt nothwendig immer eine veränderte Weltbetrachtung zu Grunde und ist implicite in ihm enthalten. Diese zu expliciren, auszusprechen, nach dem inneren Zusammenhang ihrer Begriffe sistematisch darzustellen, ist Sache der menschlichen Denkthätigkeit und Aufgabe der christlichen Dogmatik. Die Dogmatik hat überall das Warum? des christlichen Princips zu beantworten; sie entscheidet die Frage: was muß in der Theorie sein, wenn das praktische Soll des Christenthums so und so lautet? Wie muß das Verhältniß zwischen Gott und Welt, resp. Mensch, theoretisch beschaffen sein, wenn das Christenthum das praktische Verhältniß beider so auffaßt, wie es thut?

Indem wir die Aufgabe der christlichen Dogmatik auf diese Weise bestimmt haben, sind bereits die Grenzen zwischen ihr und

der Filosofie abgesteckt. Die Probleme, welche die Filosofie zu lösen hat, sind zwar zum Theil dieselben, welche der Dogmatik vorliegen; auch das menschliche Denken, welches in beiden Disciplinen operirt, ist das Gleiche. Aber die Filosofie beginnt ihr Werk voraussetzungslos, die Dogmatik hat ihre bestimmte Voraussetzung an dem historisch gegebenen christlichen Princip. Da ist nun allerdings eine Collision beider Wissenschaften möglich. Die Filosofie wird nämlich auch das christliche Princip darauf ansehen, ob es wahr oder falsch sei; erkennt sie es für falsch, läßt sie das Verhältniß zwischen Gott und Welt, wie es vom christlichen Princip angenommen ist, nicht gelten, so werden die Resultate der Dogmatik auf allen Punkten mit den Ergebnissen der Filosofie in Widerspruch stehen, wenn anders jene streng und richtig aus dem christlichen Princip gewonnen worden sind. Läßt aber die Filosofie das christliche Princip unangefochten, so wird die Dogmatik keinen einzigen Lehrsatz enthalten, den die Filosofie nicht anerkennen müßte.

Nur nach Einer Seite hin scheint es, könne eine feindselige Collision beider Wissenschaften nicht vermieden werden. Da nämlich die Dogmatik nicht bloß eine allgemein christliche, sondern zugleich eine speciell kirchliche Wissenschaft ist — was hier unbedingt vorausgesetzt wird, weil eine ohne Rücksicht auf die Kirche entworfene Dogmatik keine Dogmatik, sondern Religionsfilosofie wäre, — so muß sie das christliche Princip in der Person Jesu Christi concentriren. Hier kann aber offenbar die Filosofie nicht mit der Dogmatik gehen. Die Entscheidung der Frage, ob und in wie weit ein Princip seine concrete Ausprägung in einem geschichtlichen Individuum gefunden, überläßt die Filosofie der geschichtlichen Forschung: aber eben darum findet sie auch keine Veranlassung, in diesem Punkte der Dogmatik feindselig in den Weg zu treten, wenn nämlich nur die Persönlichkeit Christi nicht

in einer Weise construirt wird, welche den erkannten Gesetzen der menschlichen Natur widerspricht. Und diese Bedingung muß jede Dogmatik eingehen, die Anspruch auf Wahrheit machen will.

4. Die Dogmatik und die heilige Schrift.

Die heilige Schrift hat für die Dogmatik die Bedeutung, daß sie uns in den Stand setzt, das christliche Princip rein und vollständig aus ihr zu entnehmen. Alle dogmatischen Bestimmungen in der heiligen Schrift, seien sie nun anderwärts her einfach in das Christenthum herübergenommen worden, ohne eine Umbildung durch das christliche Princip zu erfahren, oder seien sie entstanden durch Reflexion über das christliche Princip, können nur angesehen werden als erstes Glied in der Reihe der stets fortlaufenden dogmatischen Arbeiten und finden selbst ihre Kritik an dem christlichen Princip.

1. Daß wir aus der heiligen Schrift — es ist in diesem Zusammenhang nur das Neue Testament gemeint — das christliche Princip rein und vollständig entnehmen können, wird wohl von Niemand wollen geläugnet werden, ebensowenig als die Thatsache, daß wir das Princip des antiken Geistes und Lebens aus den Denkmälern der uns aufbehaltenen klassischen Literatur oder das Wesen der jüdischen Religion als der Gesetzesreligion aus den Büchern des Alten Testaments vollkommen zu erkennen im Stande sind. Die Frage nach der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, nach dem Motiv und der Zeit ihrer Abfassung, nach ihrer Authenticität und die verschiedene Beantwortung dieser Frage durch die historische Kritik ist zwar für die Kirche und ihre Stellung zur Schrift von unendlichem Werth, hat aber mit der dogmatischen Bedeutung der Schrift als Erkenntnißquelle des

christlichen Princips wenig zu schaffen. Mögen die Verfasser sein, wer sie wollen, mögen sie geschrieben haben, wann sie wollen: was Christenthum sei, können wir doch nirgends anders woher erfahren, als von ihnen. Angenommen, die Schriften unseres Kanons seien so entstanden, wie die historische Kritik immer einstimmiger findet, aus einem Kampfe verschiedener Auffassungen des christlichen Princips in der ersten christlichen Gemeinde, angenommen, es verhalte sich damit ungefähr so, wie es Volkmar *) in seiner Schrift: „die Religion Jesu" darstellt, die vier bekannten Briefe des Paulus seien die ältesten Urkunden in unserem Kanon, dann zwischen 68 und 69 sei die Offenbarung Johannis in judenchristlichem Geiste geschrieben, unter den Evangelien sei das sogenannte Markusevangelium das erste, geschrieben um's Jahr 80 von einem Pauliner mit der Absicht, die paulinische Verkündigung des Evangeliums gegenüber den Ansichten der judenchristlichen Parthei als wahrhaft christlich durch ein Epos des Lebens Jesu zu rechtfertigen, hierauf folge das Evangelium des Lukas um 100—105 geschrieben als eine noch offenere und gründlichere Rechtfertigung der freieren, paulinischen Auffassung des Christenthums, hernach um 110 das Evangelium nach Matthäus, das Werk eines gebildeten, freisinnigen Judenchristen, der die allzu tendenziöse Rechtfertigung des Paulus im Lukasevangelium beseitigen und wenigstens die Schlagworte des Judenchristenthums retten wollte, nachdem dasselbe in seinem einseitigen Gegensatz gegen den Paulinismus sich überlebt hatte, später um 160 sei das Evangelium nach Johannes verfaßt als die höchste Versöhnung der Gegensätze: angenommen, diese Ergebnisse der Kritik seien im Ganzen richtig, so hat die Kirche gar keine Ursache, vor densel-

---

*) Wenn hier gerade die Volkmar'sche Anschauung zu Grunde gelegt wird, so liegt darin keinerlei Zustimmung zu ihren Resultaten. Es hätte ebensogut die Ansicht Baur's oder Hilgenfeld's angeführt werden können.

ben zu erschrecken. Denn gerade in dieser Entstehung der wichtigsten neutestamentlichen Schriften liegt die Gewähr für die Wahrheit ihrer Darstellung des christlichen Princips; wir sehen darin die Arbeit des christlichen Geistes selber, alles Einseitige, Extreme, Unwahre von sich auszuscheiden und die rechte Mitte zu gewinnen. Erst nachdem die Gegensätze durch langen Kampf sich abgeklärt und vermittelt und ihre Einseitigkeiten abgestoßen hatten, setzte der christliche Geist den Kanon fest, indem er von den vorhandenen Darstellungen des Christenthums die einseitigen und unwahren ausschied als apocryphische und die wahren beibehielt als kanonische.

So sind diese neutestamentlichen Schriften geeignet, den wahren Geist des Christenthums wiederzugeben. Hierauf beruht die von den Dogmatikern sogenannte sufficientia der Schrift, so wie ihre normative Bedeutung für die christliche Dogmatik. Sie ist insofern die Norm für die Glaubenslehre, als jeder Lehrsatz, der als christlich gelten will, in seinem nothwendigen Zusammenhang mit dem in der Schrift gegebenen Princip nachgewiesen werden muß, während eine Lehre, welche das christliche Princip trübt oder aufhebt, unbedingt als unchristlich abzuweisen ist.

Von diesem Princip des christlichen Geistes, das uns die Schrift rein und vollständig an die Hand zu geben im Stande ist, unterscheiden wir auf's Bestimmteste die Versuche, die wir in der Schrift angestellt finden, das christliche Princip in das Gebiet der Erkenntniß zu erheben, es in Zusammenhang zu bringen mit all' den Fragen, welche das so reichhaltige Verhältniß zwischen Gott und Welt dem menschlichen Denken zu allen Zeiten aufgegeben hat, mit einem Wort: es zu einem Sistem der Lehre zu verarbeiten. Diese können für uns nicht in gleicher Weise normativ sein; denn einerseits sind manche Lehren anderswoher, hauptsächlich aus dem Judenthum unverändert herübergenommen

worden (z. B. die Vorstellung von guten und bösen Engeln, von einem Zwischenzustand der Seele nach dem Tode bis zum Gericht u. s. w.), andererseits sind doch alle dogmatischen Bestimmungen, auch wenn sie aus dem christlichen Princip abgeleitet werden, so sehr abhängig von dem ganzen Bildungs- und Erkenntnißstand einer Zeit, der immer nur beschränkt sein kann, daß sie nie als eine vollkommen adäquate Ausprägung des Princips und darum als absolute Norm für alle Zeiten betrachtet werden können.

2. Die Unterscheidung, die wir hier machen, kann nichts Auffallendes haben. Sie ist in ähnlicher Weise in der Kirche immer gemacht worden, nur wurde sie selten consequent angewendet. Wenn Luther und seine Kirche die Rechtfertigung durch den Glauben als das Princip des Christenthums betrachtet, so ist hiemit derselbe Kanon für die normative Bedeutung der Schrift gegeben, der im Obigen aufgestellt worden ist: nur dieses Princip hat normative Geltung, alles Uebrige in der Schrift findet seine Kritik an diesem Princip. „Das ist, sagt Luther, der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht. Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus oder Paulus lehrete. Wiederum, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenn's gleich Pilatus oder Herodes thät.“ Christum predigen heißt bei Luther den Satz ausführen, daß wir allein gerecht werden durch den Glauben an Christus. Nach diesem Princip taxirt er den Werth der neutestamentlichen Bücher; darum sind ihm das Evangelium Johannis und Pauli Episteln, sonderlich die an die Römer und Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern; Pauli und Peters Episteln gehen ihm selbst weit über die drei Evangelien Matthäi, Marci und Lucä.

Denselben Maßstab für die Behandlung der Schrift soll auch die so gewöhnliche Unterscheidung zwischen Geist und Buch-

staben der Schrift abgeben; allein so lange nicht angegeben ist, was denn der Geist der Schrift sei, läuft man immer Gefahr, den Geist der Schrift „mit der Herren eigenem Geist" zu verwechseln.

3. Nur durch eine bestimmte Festsetzung dessen, was als das eigentliche Princip des christlichen Geistes betrachtet werden muß, welches daher den Prüfstein abgiebt für Alles, was als christlich gelten soll im Leben, wie in der Lehre, kann der grenzenlosen Verwirrung ein Ende gemacht werden, welche auf diesem Gebiete jetzt noch in der Kirche herrschend ist.

Es ist in der protestantischen Kirche ein großartiger Versuch gemacht worden, die Schrift nach allen ihren Theilen als Norm für die Dogmatik zu behandeln, durch die protestantischen Scholastiker des siebzehnten Jahrhunderts. Quenstedt sagt: „Si in libris canonicis aliqua humano more et industria, non inspiratione spiritus sancti essent scripta, periclitaretur scripturae auctoritas. Si enim unicus versiculus cessante immediato spiritus sancti influxu conscriptus est, promtum erit Satanae, idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice biblico excipere." Die dogmatischen Sisteme, die auf diesem Grunde aufgeführt wurden, sind als klassisch zu betrachten für das Bestreben, durch die rein formale Thätigkeit des menschlichen Verstandes die im ganzen Gebiet der heiligen Schrift enthaltenen dogmatischen Bestimmungen in ein Sistem zu bringen, aber sie beweisen auch die Unmöglichkeit, die heilige Schrift ohne Unterscheidung ihres Inhalts als ein Princip der Dogmatik zu behandeln. Denn einmal hat, indem die ganze Schrift Princip sein soll, das dogmatische Sistem eben kein Princip und keine innere Einheit; die einzelnen in den dogmatischen Arbeiten der damaligen Zeit gebräuchlichen loci werden nur empirisch an einander gereiht, und bei jedem die in der Schrift an verschiedenen

Orten zerstreuten dogmatischen Bestimmungen als dicta probantia durch die Thätigkeit des verbindenden Verstandes, so gut es ging, in eine gewisse Einheit gebracht; es ist überall nur ein äußerliches Nebeneinander der dogmatischen Lehren, kein wissenschaftlicher Zusammenhang. Sodann konnte diese Sistematisirung der Schriftlehren durch den formalen Verstand ohne die gewaltthätigste Verrenkung des wahren Schriftinhalts nicht vollzogen werden, weil eben die Schrift kein solches totum homo geneum ist, wie der strenge Inspirationsbegriff jener Dogmatiker einfach vorausgesetzt hatte. Die analogia fidei oder scripturae, welche den leitenden Grundsatz dieser dogmatischen Thätigkeit bildet, d. h. die Verwandtschaft der Glaubenssätze oder das Verhältniß derselben zu einander, nach welchem sie sich nicht widersprechen, vielmehr gegenseitig erläutern, die dunkleren und minder bestimmten Aussprüche Erläuterung, Stellung und Begründung durch die deutlicheren erhalten, welche daher als regula fidei die Hauptsumme des christlichen Glaubens ausmachen — diese analogia scripturae übersieht die Eigenthümlichkeit der einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller und hindert die unpartheiische, historische Erforschung des Geschriebenen; besonders hat sie durchgängig den Apostel Paulus in Christus hineinexegesirt und die in den Evangelien gegebene Heilslehre durch die paulinische Dogmatik alterirt oder in den Hintergrund gestellt.

Die neuere Theologie hat in den Meisten ihrer Vertreter den strengen Inspirationsbegriff der früheren Dogmatiker gemildert und wesentlich abgeschwächt. Man läßt der Freiheit und Subjectivität der biblischen Schriftsteller ihr Recht widerfahren; man erkennt menschliche Unvollkommenheiten, historische, chronologische Unrichtigkeiten, einzelne Widersprüche u. s. w. in der Schrift bereitwillig an, und doch sollen wieder die ganze Schrift, alle theoretischen Lehrbestimmungen derselben normative Bedeutung ha-

ben für die christliche Glaubenslehre. Man läßt dieß und jenes fallen, giebt diesen und jenen Punkt als nicht wesentlich Preis, macht einen Unterschied zwischen Schrift und Gotteswort, man hat Zweifel an der Aechtheit dieser und jener Schrift, einer anderen spricht man die Authenticität wirklich ab, giebt Interpolationen zu und doch redet man von ungläubiger Wissenschaft, von einer ungläubigen Kritik, wenn irgend Jemand die willkührlich gesetzte Grenze überschreitet und über das subjectiv beliebte Maß hinausgeht, und spricht so zu einem Verfahren, das man selber ausübt, einem Anderen die Berechtigung ab. Man hat eine ganz andere Ansicht von der Schrift, als die früheren kirchlichen Dogmatiker, und kann sich in viele ihrer Anschauungen nicht mehr finden, weil man von den Früchten der Filosofie und Kritik genossen, und doch macht man sie wieder zur unbedingten Norm seines Denkens und Glaubens, und entwirft so Darstellungen christlicher Glaubenslehre, die, so geistreich sie oft sind, doch nur ein trübes, jeder einheitlichen Anschauung entbehrendes Gemisch verschiedener Weltanschauungen, eine äußerst künstliche Verquickung disparater Elemente sind, bei denen, genauer betrachtet, die Schrift ebenso zu kurz kommt, als das Denken. (Man vergl. über diesen Charakter der neueren dogmatischen Arbeiten Karl Schwarz „zur neuesten Theologie.")

Auch die jetzt so gewöhnliche Behauptung, das Wesen der protestantischen Kirche beruhe auf den beiden Principien, dem formalen der heiligen Schrift und dem materialen der Rechtfertigung durch den Glauben, leidet an demselben Mangel einer gehörigen Unterscheidung zwischen dem christlichen Princip in der Schrift und dem ganzen Schriftinhalt. Es ist schon an sich verfehlt, für Eine und dieselbe Sache zwei Principien von gleicher Geltung aufzustellen. Und wie wenig sich in der That die beiden sogenannten Principien der protestantischen Kirche mit einander ver-

tragen, ist auf den ersten Anblick einleuchtend. Ist die Schrift Princip, so ist sie in allen ihren Theilen principiell und es kann nicht ein Stück aus derselben, die Rechtfertigung durch den Glauben herausgerissen und als eigenes Princip hingestellt werden. Das kann nur geschehen, wenn die Schrift als Princip bereits aufgegeben und der christliche Geist, der jene Unterscheidung in den Schriftinhalt hineinlegt, als Princip über die Schrift gestellt worden ist. Ist aber die Rechtfertigung durch den Glauben das Princip des Protestantismus, so verliert Alles in der Schrift, was nicht in nothwendigem Zusammenhang mit jenem steht, seine principielle Bedeutung und die Schrift ist als Princip fallen gelassen.

Dieser ganzen Principlosigkeit, die sich in der Stellung der Theologie zur Schrift noch in so vielen Kreisen zeigt, kann nur durch Anerkennung und consequente Anwendung der oben gemachten Unterscheidung begegnet werden.

5. Schrift und Tradition.

Die Unterscheidung zwischen dem in der Schrift gegebenen christlichen Princip und demjenigen in derselben, was keine principielle bleibende Bedeutung hat, macht derselbe christliche Geist, der die Schrift eingegeben hat, welcher durch immer neue Vertiefung in die christliche Idee und durch Benutzung der Resultate historischer Forschung und der Fortschritte menschlichen Wissens überhaupt die theoretischen Consequenzen, wie die praktischen Folgerungen des christlichen Princips immer vollständiger entwickelt, allem Einzelnen in der Schrift seine Stelle und Bedeutung anweist, wo es nothwendig ist, scheidet (κρίνει) und so Schrift mit

Schrift richtet. Diese Energie des lebendig sich fortentwickelnden christlichen Geistes ist das Wahre im Begriffe der Tradition.

Wo dieser Tradition die Berechtigung abgesprochen wird, da macht man die Schrift zu einem Buchstaben, der nur tödten kann, zu einer versteinerten Antiquität, mit der sich das Bewußtsein der späteren Geschlechter nicht mehr lebendig vermittelt, die theologische Wissenschaft zur Scholastik, deren traurige Früchte die protestantische Theologie des 17ten Jahrhunderts zeigt, Gott zu einem todten Wesen, das aufgehört hat, sich zu offenbaren, und verdammt die Menschheit in ihren höchsten Interessen zu dem trübseligen Schicksal, in Ewigkeit an den Schalen der Vergangenheit zu kauen.

Unter den Begriff der Tradition kann diese Fortentwicklung des christlichen Geistes darum befaßt werden, weil es nicht das einzelne Subject in seiner destruktiven Willkühr ist, welches, losgebunden von jeder überlieferten Auctorität, jenes Geschäft vollzieht, sondern weil es der christliche Geist selbst ist, der in beständiger Continuität mit sich und in Uebereinstimmung mit dem in der Schrift uns übergebenen christlichen Princip sich selbst fortentwickelt. Der Geist macht keine Sprünge und jede Weiterentwicklung geschieht nur so, daß die wahren Resultate der Vergangenheit aufbewahrt und den kommenden Geschlechtern überliefert werden.

Der Dogmatik erster Theil.

Der Gottesbegriff.

---

§. 1.

Das christliche Princip verlangt, daß Gott einerseits von der Welt wesentlich verschieden, andererseits der Welt einwohnend sei.

Daß beide Seiten unseres Satzes für das christliche Princip gleich wesentlich seien, erhellt aus dem Seite 1—13 Ausgeführten. Der Gegensatz Gottes gegen die Welt war die Antithese des Christenthums gegen das antike Heidenthum, das Einwohnen Gottes in der Welt die Antithese gegen das Judenthum. Die Läugnung der ersten Seite führt zum Materialismus, die Läugnung der zweiten zum Dualismus, zwei Verirrungen des Verstandes, welche das Wesen der Religion und des sittlichen Handelns gleich sehr aufheben.

1. Der Materialismus ist nicht im Stande, weder die Welt überhaupt, noch das sittlich-religiöse Bewußtsein des Menschen zu begreifen. Die Welt ist ein lebendiges Ineinander von Geist und Materie; Welt ist überall nur, wo die beiden Gegensätze, Geist und Natur, Form und Stoff, das Insichbezogensein und das räumliche Außersichsein einander durchdringen. Der Materialismus nimmt nur sich selbst bewegende Materie an und hebt das

Wesen des Geistes auf. Consequent müßte er die Intelligenz, die Ordnung, die vernünftige Gesetzmäßigkeit der Welt läugnen und aus ihr ein gedankenloses Chaos, ein durch zufällige Zusammenwürfelung von Atomen entstehendes blindes Spiel von Kräften, einen Kronos machen, der ewig Kinder zeugt, um sie in blinder Wuth wieder zu verschlingen. Am wenigsten kann aber durch die Principien des Materialismus der Mensch mit den Thatsachen seines sittlich-religiösen Bewußtseins begriffen werden und dieß ist der Boden, auf welchem die materialistische Doctrin am gründlichsten und schlagendsten widerlegt werden kann, theils weil man hier an die eigene Erfahrung appelliren kann, theils weil erst im Menschen der Geist in seiner Selbstständigkeit und relativen Unabhängigkeit von der Materie erscheint. Ist der Mensch nur sich selbst bewegende Materie, woher soll ihm der Anlaß zu sittlicher Thätigkeit kommen? was soll die Materie reizen, nicht Materie bleiben zu wollen? was soll den Menschen bewegen, sich aus der rohen Naturbestimmtheit, in welcher er sich vorfindet, zum Geist, zur freien Vernünftigkeit zu erheben? Wenn es nur Materie giebt, wie soll der Mensch zum Begriff des Absoluten, zu der sittlichen Idee seines Wesens gelangen, durch welche er sein individuelles Sein bestimmt und umwandelt? Nennt man alle diese geistigen Thätigkeiten des Menschen mit den Materialisten eine Selbsttäuschung, so müßte man doch die Möglichkeit dieser kolossalen Selbsttäuschung des ganzen Menschengeschlechts erklären; dieß kann man aber aus den Principien des Materialismus nicht. Diese Doctrin vermag weder das menschliche Selbstbewußtsein, noch den menschlichen Willen zu erklären. Sie läßt jede menschliche Denk- und Willensthätigkeit nicht etwa bloß abhängig sein, sondern geradezu produzirt werden durch die Nerven, also durch etwas Materielles, durch Naturkräfte; Denken und Wollen sind ihr rein fysikalische Prozesse. Nun besteht aber das

menschliche Selbstbewußtsein eben darin, daß der Mensch sich aus dem selbstlosen Fluß, in welchem er unbewußt an das Naturleben hingegeben war, sich losreißt und sich als Subject, als bewußtes, geistiges Ich unterscheidet von der Natur an ihm und außer ihm, in deren Zusammenhang er sich hineingesetzt findet; und der menschliche Wille besteht darin, daß er sich aus der gegebenen Bestimmtheit seiner natürlichen Antriebe zusammennimmt in sich, sich als das Allgemeine jenen gegenüber erfaßt und so durch freie Thätigkeit sich aus sich selbst zu der jedesmaligen Handlung entscheidet. Ohne diesen Begriff des Willens ist jede behauptete Freiheit desselben nur Schein, ist jedes Abbrechen eines sittlichen Zustandes, jede Buße, jede Wiedergeburt undenkbar.

Es ist klar: der Materialismus ist der schroffste Gegner der christlichen Religion; er hebt die religiösen Grundbegriffe: Gott, Sünde, Buße, Wiedergeburt, Heiligung, Glaube auf.

2. Der Dualismus ist die abstracte Auseinanderhaltung Gottes und der Welt, welche ein wahres Einwohnen Gottes in der Welt ausschließt. Der Dualismus hebt das Wesen der Religion auf. Die Religion ist Versöhnung zwischen Gott und Welt und setzt daher voraus, daß diese Gegensätze in Eins gebildet werden können. Es ist wahr, der Dualismus ist fast überall, wo er aufgetreten, aus einem gesteigerten, religiösen Trieb entsprungen; im Interesse der Frömmigkeit meinte man Gott und Welt nicht weit genug auseinander halten zu können; aber die dualistische Frömmigkeit ist immer eine ungesunde gewesen; wenn die Religion aufhört, das Salz der Welt zu sein, so ist ihr Loos, dumm zu werden. Die dualistische Frömmigkeit läßt keine sittliche Bearbeitung der Welt durch den Menschen zu. Die Sorge der Welt, die lebendige Betheiligung am Weltleben in allen seinen Theilen, an den Interessen des Staates, des bürgerlichen Lebens, an weltlicher Kunst und Wissenschaft sieht die dualistische Frömmigkeit

als sündhaft, als dem eigentlichen Seelenheil nur schädlich, zum mindesten als gleichgiltig an. Die Naturseite des Menschen, der Leib und seine Triebe können nicht verklärt, nicht zum Tempel des Geistes gemacht werden, sondern müssen durch Ascese unterdrückt werden, oder wo man aus Rücksicht auf die menschliche Schwäche dem Leibe Concessionen machen muß, wird wenigstens durch gewisse, religiöse Handlungen immer von Neuem wieder die Nichtigkeit des Weltlebens ausgesprochen.

Unverkennbare Anklänge an die dualistische Weltbetrachtung finden sich schon im neuen Testament; es ist nicht zu läugnen: die Entgegensetzung Gottes und der Welt ist viel schärfer betont, als die Verklärung der Welt durch Gott, die reine Innerlichkeit des religiösen Lebens viel umfassender entwickelt, als das Heraustreten der Religion in die Welt und in die ganze Breite ihrer endlichen Verhältnisse (vergl. Plank, das Christenthum und die Rechtsfragen der Gegenwart, theolog. Jahrb. 1852). Dieß lag theils in der Natur der Sache, theils in der Beschaffenheit der geschichtlichen Verhältnisse, in welche das Christenthum eingetreten ist. Der Natur der Sache nach war offenbar dieß das Erste, daß das neue Princip in seiner ganzen Intensivität, in seiner inneren Reinheit und Geistigkeit ausgesprochen wurde, das Anwenden desselben auf die endlichen Gebiete des Lebens, die Verklärung der Welt durch dasselbe war die Sache einer fortgehenden geschichtlichen Entwicklung; der neue Most mußte zuerst in seinem rein geistigen, von allen stofflichen Bestandtheilen geläuterten Gehalt hergestellt sein, dann erkannte man erst, daß auch neue Schläuche, um ihn zu fassen, nöthig seien.

Auch die geschichtlichen Verhältnisse, in welche das Christenthum eintrat, nöthigten seine Bekenner vorherrschend auf die Innerlichkeit des religiösen Bewußtseins zurück zu gehen; einer herrschenden Welt mit ausgebildeten Weltformen gegenüber konnte das

Christenthum vorläufig seinen Bekennern nur die Maxime einprägen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, d. h. nehmet die Welt mit ihren gegebenen Verhältnissen, wie sie ist, und ziehet euch in die Innerlichkeit eures religiösen Bewußtseins zurück. So sehr das Christenthum principiell gegen die Sklaverei ist, räth doch Paulus den christlich gewordenen Sklaven, nicht aus ihrem Dienst zu treten, sondern in demselben die Energie ihres christlichen Bewußtseins zu behaupten und die christlichen Tugenden zu üben. Wo dagegen das Christenthum in die gegebenen Verhältnisse umgestaltend eingreifen konnte, da geschah es in großartiger Weise, nämlich in die Herzen und in das Familienleben. Welchen Contrast bildet das christliche Familienleben schon in den ersten Zeiten gegen das heidnische! Daß auch die Meinung von der schnellen Wiederkunft und dem nahe bevorstehenden Weltende die Christen in einen schroffen Gegensatz zur Welt stellen mußte, liegt auf der Hand.

Stärker tritt der Dualismus in mehreren Erscheinungen des nachapostolischen Zeitalters heraus: im Montanismus, im Gnosticismus, selbst in der alexandrinischen Theologie des Clemens und Origenes, endlich im Manichäismus. Die in der Zeit verbreiteten dualistischen Elemente nahm die katholische Kirche in gemilderter Form in sich auf und der religiöse Dualismus gehört zu ihrem Wesen. Zwar so weit konnte sich die katholische Kirche vom christlichen Princip nicht verirren, daß sie die Einwohnung Gottes in der Welt auf allen Punkten geläugnet hätte; die Kirche, diese äußere, sichtbare Anstalt, soll ja eben die Darstellung des Göttlichen in der Welt, die sichtbare Ausprägung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt sein, welches in der gottmenschlichen Person des Erlösers als verwirklicht angeschaut wird. Aber indem die Kirche als äußere, sichtbare Anstalt neben und über der Welt steht, wird sie einerseits selbst Welt, andererseits wird die

Welt als der Gegensatz der Kirche betrachtet und ist und bleibt daher schlecht, nichtig, geistlos. Gott bleibt drüben als transscendenter Gott im Himmel, die Welt ist hüben, dem αἰων οὑτος als dem vergänglichen, nichtigen steht der αἰων μελλων als das einzige Ziel der Sehnsucht des Frommen gegenüber; die Kirche, die in der Mitte der beiden steht, will nicht und kann nicht die Kräfte des αἰων μελλων in diese Welt hineinpflanzen; denn sie betrachtet dualistisch die Welt als absolut Gott entgegengesetzt. Daher die Natur im Mittelalter betrachtet als der Wohnsitz dämonischer teuflischer Mächte und das Walten Gottes in der Welt nur begriffen als wunderbares, den Weltzusammenhang absolut zerreißendes Eingreifen eines der Welt transscendenten Gottes. Daher die Mortificationen, die Büßungen, Kasteiungen, das Fasten. Daher die Hochstellung des Cölibats und der Virginität; die Ehe nicht ein von Gott geordnetes Naturgesetz, sondern eine Concession an die schwache Natur des Menschen, daher die Entsagung werthvoller und gottwohlgefälliger, die Armuth höher, als der Besitz, das beschauliche Leben des Mönchs heiliger, als das weltliche Thun des Laien, das Beten etwas Religiöses, die Arbeit etwas Weltliches. Das Göttliche steht dem Menschen nur gegenüber als ihm an sich fremde, unbegriffene Auctorität, die sich nicht lebendig mit seinem eigenen Wesen erfüllt. Der Mensch spricht durch die Handlungen des Cultus die Anerkennung der Realität des Göttlichen gegenüber der Nichtigkeit des Endlichen aus, aber zu einer gegenseitigen Erfüllung, zu einer wahren Durchdringung beider kommt es nicht. Die Religion war zwar nie so wenig nur Sache des Gotteshauses oder des stillen Kämmerleins, sie war nie so eng verflochten mit der Welt und so pünktlich angewandt auf alle Verhältnisse des Lebens, wie in der katholischen Kirche des Mittelalters. Ueber jedes wichtigere Thun des Menschen wurde in irgend einer Weise die Weihe der Religion aus-

gesprochen, auf Alles der Segen der Kirche gelegt. Sie hätten sicher keine Eisenbahn eröffnet, ohne daß der Bischof sie eingesegnet und die kirchliche Weihe darüber ausgegossen hätte; nie wären die Hirten mit ihren Heerden im Frühling auf die Alp gezogen, ohne daß vorher der Kapuziner die Sennenhütte mit Weihwasser besprengt hätte. Die Kunst war kirchlich, jede Wissenschaft stand unmittelbar im Dienste der Kirche. Aber eben durch dieses Herbeiziehen der Religion zu allen Kreisen des irdischen Lebens sprach man am deutlichsten die Allmacht der Kirche als dieser äußeren, sichtbaren Anstalt neben der Welt als der an sich nichtigen und selbstlosen aus; man anerkannte damit keineswegs den ewigen, göttlichen Gehalt, den jedes weltliche Werk in rechtem Geiste betrieben, schon in sich selber trägt. Man machte einen scharfen Unterschied zwischen geistlich und profan, zwischen kirchlich und weltlich, man glaubte, das Materielle dadurch geistig, das Weltliche dadurch christlich zu machen, daß man äußerlich den Stempel der Kirche 'drauf drückte; man verstand die Welt höchstens zu salben, aber nicht zu weihen.

Diesen Dualismus der katholischen Kirche aufgehoben und Gott der Welt und den Menschen wieder immanent gemacht zu haben, dieß war das Werk des Protestantismus. Es soll damit nicht gesagt sein, daß die protestantische Kirche in ihrer bisherigen historischen Entwicklung den Dualismus auch nur begrifflich schon vollständig überwunden habe. Der Pietismus vor Allem ist noch ganz in diesem katholischen Dualismus befangen. Hören wir, was z. B. Thomas von Kempten in seiner „Nachfolge Christi" sagt: „O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel, außer Gott lieben und ihm allein dienen; das ist die höchste Weisheit, die Welt verschmähen und nach dem Himmelreich trachten. Eitelkeit ist es, das zu lieben, was mit Blitzesschnelle vergeht und nicht dorthin zu eilen, wo die Freude kein Ende nimmt. So strebe

denn, dein Herz von der Liebe zum Sichtbaren loszureißen und es zum Unsichtbaren zu erheben. Die größten Heiligen mieden, wo sie konnten, die Gesellschaft der Menschen, um desto mehr in stillem Umgang mit Gott leben zu können. Wer zum inneren, geistlichen Leben gelangen will, der muß sich mit Jesu vom großen Haufen entfernen (?!). Es kann Niemand ohne Gefahr öffentlich erscheinen, als wer lieber daheim und verborgen bliebe. Willst du im Innersten des Herzens zerknirscht werden, so gehe in deine Kammer und verschließe sie vor dem Geräusche der Welt; in deinem Stübchen wirst du finden, was du draußen gewöhnlich verlierst; je öfter und länger du dein Stübchen hütest, desto lieber wird es dir werden; je weniger du darin bleibst, desto überdrüssiger wird es dir werden; wenn du es im Anfange deiner Bekehrung gerne bewohnst und hütest, so wird es dir endlich, wie ein lieber Freund, ein süßer Tröster werden. Wer sich von seinen Bekannten und Freunden zurückzieht, zu dem nahen sich Gott und seine Engel. Es ist sehr lobenswerth an einem gottseligen Menschen, wenn er selten ausgeht, sich nicht gerne sehen läßt, und auch Andere nicht sehen will. Warum willst du sehen, was du nicht haben darfst? Die Welt vergeht mit ihrer Lust. Die sinnlichen Begierden treiben dich hinaus, umherzugehen, aber wenn die Stunde geschlagen hat, was bringst du mit nach Hause, was anders, als ein beschwertes Gewissen und ein zerstreutes Herz? Was könntest du auch anderswo sehen, was du zu Hause nicht sähest? Hebe dein Auge zu Gott empor und bete für deine Sünden. Schließ hinter dir die Thüre zu und lade Jesum, deinen Geliebten, zu dir. Bleib in deinem Stübchen, denn du wirst nirgends solchen Frieden finden. Du wirst sehr zunehmen, wenn du dich von allen zeitlichen Sorgen scheidest, du wirst sehr abnehmen, wenn dir etwas Zeitliches am Herzen liegt." Das Wesen des Pietismus mit allen seinen Momenten, die Flucht aus der

argen, bösen Welt, als der dem Seelenheil absolut hinderlichen Macht, die Zurückziehung von den zeitlichen Sorgen und weltlichen Interessen, die Religiosität des stillen Kämmerleins, die vorwiegende, den Begriff der Erlösung und Versöhnung zurückdrängende Betonung der Sündhaftigkeit, diese ascetische Weltflüchtigkeit, welche die Aufgabe des Christenthums nicht darin findet, die ganze Welt mit allen ihren Verhältnissen anzueignen und mit sittlichem Geiste zu durchdringen, sondern nur etliche Personen, etliche Verhältnisse, einen Kreis von Thätigkeiten und Anstalten als spezifisch christlich abzusondern und sich mit diesem aus der Welt als einer im Großen und Ganzen für das Christenthum undurchdringlichen Masse herauszuziehen, das ungesunde, oft süßliche Heimweh nach dem Jenseits, anstatt frischweg die Kräfte der ewigen Welt in die Vergänglichkeit hereinzupflanzen, mit Einem Wort: der religiöse Dualismus konnte nicht besser geschildert werden, als in den angeführten Worten.

§. 2.

Der Unterschied Gottes von der Welt wird ausgedrückt durch seine Geistigkeit, das Einwohnen Gottes in der Welt durch seine Allgegenwart, so daß wir den vollständigen Begriff Gottes dahin bestimmen können: er sei der allgegenwärtige Geist.

Wenn wir Gott als Geist bezeichnen, so wird damit negativ ausgesprochen, daß vom Begriff Gottes alle materiellen Bestimmungen, alle Vorstellungen von Naturmacht, blinder Kraft, Theilbarkeit, Ausdehnbarkeit u. s. w. ausgeschlossen seien, positiv, daß Gott sei das schaffende Denken, die selbstbewußte, in der Welt sich selbst verwirklichende Vernunft. Wenn wir der Geistigkeit die Allgegenwart beifügen, so sagen wir, daß dieses schaf-

fende Denken der Welt immanent sei, so daß durch das Einwohnen Gottes in der Welt diese ein Sistem realer Vernünftigkeit darstelle.

Von den in §. 1. und 2. angegebenen Momenten des Gottesbegriffs darf keines fehlen, wenn von einem christlichen Gottesbegriff die Rede sein will; aber über die nähere Bestimmung dieser Momente herrscht gegenwärtig noch die größte Verschiedenheit der Meinungen in der christlichen Kirche, ja zum Theil noch eine wahre babylonische Sprachverwirrung, wie sie in anderen Theilen der Wissenschaft wohl selten mehr gefunden wird. Es mag zur Erläuterung des in §. 1. und 2. Gesagten Einiges beitragen, wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, die hauptsächlichsten Differenzen in der Auffassung des Gottesbegriffs, wie sie in der Zeit gäng und gäbe sind, zu gruppiren.

So viel wir sehen, bestehen hier zwei grundverschiedene Anschauungen neben einander, die aber, so streng sie auch der Theorie nach zu scheiden sind, in den wissenschaftlichen Sistemen und in der gewöhnlichen Vorstellung oft genug unklar in einander verfließen oder einander sehr nahe kommen. Die erste betrachtet Gott als eine Einzelpersönlichkeit mit absoluten Eigenschaften, die neben, außer und über der Welt ein besonderes Dasein für sich hat, und wird gemeiniglich mit dem Namen Theismus bezeichnet; die andere weiß Gott nur innerhalb der Welt als deren höchste Einheit zu begreifen und wird gewöhnlich Pantheismus genannt. Die erstere erscheint wiederum in drei Hauptformen; wir nennen sie Deismus, wissenschaftlichen Theismus und vulgären Theismus. Der D e i s m u s betrachtet Gott als „das höchste Wesen," das jenseits der Welt dieselbe geschaffen hat und erhält. Gott ist Weltbaumeister und Weltregent. Die Dinge haben ihre Existenz und Kräfte von ihm, aber seitdem sie dieselben haben, entwickeln sie sich selbstständig nach den ihnen eingeborenen Kräften. Eine

Einwirkung Gottes auf das Einzelne findet nicht Statt, seine Thätigkeit besteht allein in der Welterhaltung. Der wissenschaftliche Theismus hat zwar mit dem Deismus das gemein, daß er einen über- und außer-weltlichen Gott setzt, unterscheidet sich aber darin wesentlich von ihm, daß er die Dinge der Welt mit ihren Kräften und Thätigkeiten in jedem Augenblick abhängig macht von dem Thun Gottes, von seiner allmächtigen Wirksamkeit. Er läßt keine von Gott unabhängigen, selbstthätigen Kräfte gelten; Alles, was ist und geschieht, ist Wirkung der allgegenwärtigen Causalität Gottes. Gott ist es, der die Winde bald hierhin, bald dorthin treibt, der die Wolken sammelt, donnern und regnen läßt, der das in die Erde gelegte Samenkorn erweckt, der die Jungen der Raben ernährt, der die Herzen der Menschen leitet, wie Wasserbäche, der das Wollen schafft und das Vollbringen, der unsere großen und kleinen Schicksale lenkt, auf den in Glück und Unglück Alles zurückzuführen ist. So ist die Welt in allen ihren Theilen die stete Wirkung der Einen absoluten Ursache, des Einen außerweltlichen Gottes, der allmächtig und allwissend alle Dinge lenkt. Dieser Gottesbegriff, wie er die Voraussetzung der gewöhnlichen praktischen Frömmigkeit bildet — wiewohl nicht consequent, wovon nachher — ist auch wissenschaftlich von consequenten Denkern verarbeitet worden, wohl am reinsten und consequentesten von Zwingli, der sich auch vor dem Satze nicht scheute, daß Gott Urheber des Bösen sei. Auf ihm beruht auch die kirchliche Prädestinationslehre, wie sie von Augustin bis auf Schleiermacher aufgestellt worden ist. Auch Luther, gewiß kein Pantheist, spricht sich in diesem Sinne aus. „Als Einer fragte, ob Gott außer, über und doch in allen, auch in den geringsten Kreaturen, wie in Gräslein und Blättlein an Bäumen wäre, sagte Luther: Gott ist an keinen Ort gebunden; er ist auch von keinem ausgeschlosseu; er ist an allen Orten, auch in der

geringsten Kreatur und ist doch nirgends. Nirgends — verstehe greiflich und beschlossen; an allen Orten aber ist er; denn er schaffet, wirket und erhält alle Dinge. Wie ist er aber in allen Kreaturen? Wesentlich oder durch seine allmächtige Kraft? Er ist es auf beiderlei Weise; denn wie gesagt, er schaffet und wirket Alles.“ (S. Luthers Tischreden von Walch S. 113.)

Es springt in die Augen, daß dieser Theismus die ganze Welt zu einer selbstlosen Wirkung einer außer ihr stehenden Causalität macht, also jede freie Bewegung der Individuen, zumal die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt.

Von diesem Theismus, den wir darum den wissenschaftlichen nennen, weil er seine Grundanschauung Gottes als der allwissenden, allmächtigen Causalität der Welt klar und consequent durchführt, unterscheidet sich wesentlich der vulgäre, wie er in der unwissenschaftlichen Vorstellung und in den gewöhnlichen dogmatischen Arbeiten erscheint. Dieser ist ein unklares, jeder einheitlichen Anschauung ermangelndes Gemenge von Deismus und Theismus. Einige Erscheinungen des Lebens, hauptsächlich die auffallenden, führt man unmittelbar auf das Thun Gottes zurück, erblickt darin den Finger Gottes, andere leitet man aus den Naturgesetzen, aus dem Naturverlauf ab; einzelne Handlungen der Menschen sollen aus ihrer Freiheit entspringen, andere unmittelbar aus der Wirksamkeit Gottes erklärt werden; die sündigen Handlungen kommen allein auf Rechnung des Menschen, die guten allein auf Rechnung Gottes; die einen bösen Handlungen läßt Gott zu, weil er die Freiheit der vernünftigen Wesen nun einmal gewollt hat, andere hindert er, man weiß nicht warum? auf die freien Wesen wirkt Gott ad modum causae liberae und doch kann er in jedem Augenblick wieder die Freiheit beschränken oder aufheben; er kann einen Menschen verstocken, daß er sündigen muß, in einem Anderen die Sünde vor dem Ausbruch zurück-

halten; bald wirkt er „in der Form naturgemäßen Verlaufs, bald in der Form übernatürlicher Wunderwirkungen;" aber die Grenze, wo das Eine beginnt und das Andere aufhört, wo das Geschöpf mit Freiheit wirkt und Gott handelt, kann weder im Leben noch in der Wissenschaft angegeben werden, d. h. Gott ist die unbegreifliche, unerkennbare, an kein Gesetz der Wirksamkeit gebundene Willkühr, hinter welche sich das theologische Denken und Fantasiren auch immer rechtzeitig versteckt, wenn es sich durch seine eigenen Bestimmungen in unauflösliche Widersprüche verrannt hat. Diesen unklaren Theismus, der sich mit seinen stets sich selbst aufhebenden Formeln durch die meisten Werke unserer kirchlichen Dogmatik hindurchzieht, wird die Wissenschaft nie anerkennen, weil sie immer eine geordnete, gesetzmäßige, erkennbare Welt voraussetzt. Die Mängel dieser Theorie liegen vor Augen. Sie setzt den Begriff Gottes als der überweltlichen Causalität alles Seins voraus, läßt aber diese absolute Causalität mit ihrer Macht bisweilen an sich halten, um die Freiheit des menschlichen Willens, die auf eigener Erfahrung beruht und darum unumstößlich ist, möglich zu machen; aber diese Freiheit, das eigene Handeln der Geschöpfe widerspricht in Wahrheit der Voraussetzung. Hält Gott seine Macht an sich, so kann das Endliche gar nicht handeln; die Wirkung fällt weg, wenn die causa fehlt; zu unterscheiden zwischen dem Materiellen der Handlung, zu welchem Gott mitwirke, und dem Formellen, das Gott dem Geschöpf überlasse, ist ein scholastisches Wortspiel ohne Inhalt. Es handelt sich übrigens nicht bloß um die Freiheit des menschlichen Willens gegenüber von Gottes Allmacht und Allwissenheit, sondern es erhebt sich überhaupt die Frage: hat das Endliche eine relativ selbständige Bewegung und eigene Thätigkeit, oder handelt nur Gott in ihm? Spinnt die Spinne ihr künstliches, wie abgezirkeltes Netz, baut der Vogel sein kunstreiches Nest vermöge des ihnen

von Natur eingepflanzten Instinkts oder ist es die überweltliche Gottheit, die hier denkt und handelt? Sagt man: es ist das dem Thiere einwohnende Gesetz, so verfällt man in den Deismus; sagt man: Gott ist in dem Endlichen gegenwärtig mit seinem Wesen, wie Luther oben gesagt hat, so verfällt man in den Pantheismus; sagt man: Gott ist gegenwärtig mit seiner allmächtigen Kraft, so hat man den strengen, consequenten Theismus. Die hier besprochene Theorie wechselt unklar mit diesen drei Standpunkten ab, wie es ihr convenirt. Man thut sich neuerdings viel zu gut auf die Entdeckung, daß Gottes Absolutheit keinen Abbruch erleide, wenn er seine Allmacht und Allwissenheit an sich halte und beschränke, um die Geschöpfe frei gewähren zu lassen; denn dieß sei ja keine Schranke, welche von der Welt Gott gesetzt worden, sondern es sei eine freiwillige Selbstbeschränkung, die Gott sich eben vermöge seiner absoluten Machtvollkommenheit zumuthe. Abgesehen vou der Möglichkeit einer solchen Selbstbeschränkung bleibt ein sich selbst beschränkender Gott eben immer ein beschränkter Gott. Was ist das für ein Gott, der nach Weiße und Rothe von der Zukunft nur das allgemeine Gerippe, die Knotenpunkte der Entwicklung kennt, der in jedem Augenblick abwarten muß, was jetzt seine Geschöpfe da und dort thun, um dann darüber zu reflectiren, wie er jetzt darnach sein eigenes Handeln einrichten und in seinem Weltplan bald da bald dort eine Modification anbringen müsse? Heißt das Gott nicht hineinziehen in die ganze Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins und Handelns, ihn aus einem Gott zu einem Glied in der Reihe der endlichen Dinge machen? Man tadelt die altkirchlichen Dogmatiker, daß sie in der Beschreibung der göttlichen Eigenschaften jeden realen Unterschied derselben geläugnet, um Gott nicht zu verendlichen, alle Raum- und Zeitunterschiede aus seinem Wesen entfernt haben; man tadelt sie, weil sie ja da-

mit nur ein unterschiedsloses, absolutes Sein = Nichts, nicht aber eine lebendige Persönlichkeit beschreiben, die außer und über der Welt eine reale Existenz habe. Das ist vollkommen richtig, aber man verbessert ihren Fehler nicht, wenn man nun diese außerweltliche Einzelpersönlichkeit stehen läßt und alle von jenen mit gutem Grunde geläugneten Unterschiede in sie hineinverlegt, wie z. B. Weiße neuerdings mit so vielem Nachdruck thut; man steht durch dieses Thun hinter der filosofischen Einsicht jener Dogmatiker weit zurück, die wohl bemerkten, daß Gott, in alle Unterschiede des Raumes und der Zeit verflochten, nur ein endliches Wesen im Superlativ sei. Man verbessert ihren Fehler nur dadurch, daß man überhaupt die Vorstellung einer außer- und überweltlichen Einzelpersönlichkeit als eine undenkbare und widerspruchsvolle von sich weist.

Hiemit sind wir an die zweite Reihe von Ansichten über das Wesen Gottes gewiesen, welche selbst wieder weit von einander verschieden darin einig sind, daß sie die Vorstellung einer außer- und überweltlichen Persönlichkeit von Gott ferne halten. Die erste Form dieses Gottesbegriffs bildet der Spinozismus. Spinoza's Gott ist die absolute, alles Einzelne umschließende und beherrschende Naturmacht, der Naturzusammenhang, in welchem alles Einzelne steht, kurz gesagt: das Verhältniß der Causalität, welches die ganze Welt beherrscht. Weil die Causalität das Weltgesetz ist, so steht jedes Ding in der Welt in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung; es giebt in der Welt keine selbstthätigen, schöpferischen Kräfte, also auch keine Freiheit des menschlichen Willens; es giebt keinen Unterschied zwischen Gut und Bös, denn jedes Ding ist so, wie es ist, bestimmt durch das Gesetz der Causalität, es kann also nicht anders sein; es ist jedes an seinem Orte recht. Die Zweckbegriffe, die man sonst in der Welt sucht, sind menschliche Figmenta; an die Stelle des

Zwecks tritt die Ursache, welche ihre bestimmte Wirkung hat. In der Theologie ist dieser spinozistische Gottesbegriff vertreten durch Schleiermacher. Er behauptet zwar, daß Gottes eigentliches Wesen unerkennbar, dem menschlichen Denken, wie dem menschlichen Wollen unerreichbar sei, weil alle unsere theoretischen und praktischen Begriffe Bestimmtheiten enthalten, die in das Wesen Gottes eine seiner Idee unangemessene Beschränkung hineinbringen, und nach Spinoza jede Beschränkung eine Verneinung ist. Aber mit dieser Behauptung setzt Schleiermacher den wahren Begriff Gottes als erkannt und gefunden voraus; er nimmt mit Spinoza an, daß Gott die in sich Eine, unterschiedslose, alle Beschränkung von sich ausschließende Causalität der Welt sei. Darum entfernt Schleiermacher in der Dogmatik sorgfältig alle Unterschiede aus dem Wesen Gottes, die Unterschiede von Freiheit und Nothwendigkeit, von Wissen und Wollen, von Wirklichem und Möglichem, jede wirkliche Differenz göttlicher Eigenschaften, auch die Bestimmung der Persönlichkeit. Diesem Begriff Gottes gemäß stellt er dann auch mit Spinoza die Welt in das Verhältniß unbedingter Abhängigkeit von Gott oder unter das Gesetz absoluter Causalität, und der menschliche Wille macht bei ihm ebenso wenig eine Ausnahme, als bei Spinoza. Hatte dieser gesagt: idem est ordo rerum, ac idearum, so sagt Schleiermacher: es giebt keinen Unterschied zwischen Sittengesetz und Naturgesetz. In Bezug auf die Abhängigkeit von Gott entsteht kein Unterschied des Mehr oder Weniger daraus, ob einem endlichen Wirkenden der höchste Grad der Lebendigkeit, die Freiheit, zukommt, oder ob es auf dem niedrigsten, dem sogenannten Naturmechanismus, zurückgehalten ist (christl. Gl. §. 63). Auch das, was wir böse nennen, steht unter dem Gesetz der göttlichen Causalität; es ist bestimmt durch den Zusammenhang, in welchem das Einzelne mit dem Ganzen steht; es ist nur dieselbe Schranke des endlichen Willens, welche auch

jedes Naturobject als unvollkommen in seinem Verhältniß zum Ganzen an sich trägt.

Könnte man durch die Behauptung Schleiermachers, Gottes eigentliches Wesen sei für das menschliche Denken nicht erreichbar, verleitet werden zu glauben, er setze also doch einen außer- und überweltlichen Gott — denn nur ein solcher ist unerkennbar — und er gehöre eigentlich in die Reihe der Theisten, so versichert er unzweideutig genug, daß Gott der Welt durchaus immanent sei, daß nur von einem Sein Gottes in uns und den Dingen, nicht aber von einem Sein Gottes außer der Welt gesprochen werden könne, daß die göttliche Ursächlichkeit in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt werde (christl. Gl. §. 68).

Es ist einleuchtend, wie nahe dieser Gottesbegriff demjenigen kommt, den wir oben den wissenschaftlichen Theismus genannt haben. Der Begriff Gottes als der unbedingten Ursächlichkeit der Welt ist beiden gemeinsam. Daher sind theistisch angelegte Sisteme, wie das Zwingli'sche, häufig für pantheistisch angesehen worden; daher konnte Schleiermacher die Prädestinationslehre eines Zwingli und Calvin, die aus der damaligen Theologie ziemlich verdrängt war, zum Staunen der theologischen Welt wieder neu aufrichten. Ja es ist nicht schwer einzusehen, daß der Schleiermacherische Pantheismus nur die einfache Consequenz des strengen Theismus ist. Ist Gott der in allen Dingen Thätige und Wirksame, so hat er damit bereits aufgehört, ein Wesen mit abgesonderter Existenz neben und über der Welt zu sein; die Vorstellung einer Einzelpersönlichkeit ist unter der Hand zerflossen; man kann sie nicht mehr vollziehen.

Der Grundfehler dieser ganzen Theorie liegt darin, daß sie das Wesen Gottes durch die Kategorie der Causalität erschöpft zu haben meint. Eine einfache Betrachtung der Welt zeigt, daß diese Kategorie für die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur

Welt eine zu niedere ist. Die Dinge der Welt sind nicht nur Wirkungen einer Ursache, sondern sie sind selbstthätig wirkende Kräfte, welche die Fähigkeit haben, die auf sie wirkende Ursache sich zu assimiliren und damit zu Mitteln für die in ihnen liegenden Zwecke, für den organischen Bildungsprozeß herabzusetzen. Die immanente Zweckmäßigkeit, der organische Bildungstrieb, der allen Dingen innewohnt, wodurch jedes nicht nur Mittel für andere, sondern Selbstzweck wird, ist die Widerlegung des reinen Causalitätsverhältnisses, welches diesem Gottesbegriff zu Grunde liegt (vergl. Vatke: die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade S. 372). Die Kategorie der Causalität, auf Gott angewendet, macht Gott inhalts= und bestimmungslos; Gott ist nur das, daß alle Dinge in der Welt in einem nothwendigen Naturzusammenhang stehen, durch den sie bestimmt und abhängig sind. Die Gottesidee ist abstract, leer, inhaltslos.

Diesen Fehler des Spinozistischen Pantheismus hat die neuere Filosofie corrigirt. Sie begreift Gott als die in der Welt sich selbst verwirklichende Vernunft, als den in einer Reihe von Stufen und Entwicklungen die Fülle seiner Gedanken ausbreitenden Geist, dessen Selbstoffenbarung darum eben die Welt ist. Man kann diesem Gott das Prädicat der Persönlichkeit beilegen nach dem Vorgang des jüngeren Fichte — der Gott nur innerhalb der Welt als deren alldurchdringenden und allgegenwärtigen Geist kennt und behauptet, daß man sich unter einem außer= und überweltlichen Gott gar Nichts denken könne, obwohl er bekanntlich seinen Gottesbegriff unter dem Namen des spekulativen Theismus dem Gottesbegriff Hegels gegenüberstellt (vergl. Fichte, die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. 2. Auflage) — und Friedrich Richters, der in seiner Schrift: „Vorträge über die persönliche Fortdauer" dem Gott der neueren Filosofie ausdrücklich das Prädicat der Persönlichkeit vindicirt. Er unterscheidet

Persönlichkeit von Individualität und definirt Individualität als das Bedingtsein des Geistes durch die Natur, Persönlichkeit als das Bestimmtwerden der Natur durch die Macht des Geistes, durch Bewußtsein und Freiheit desselben. Die Individualität wird wesentlich constituirt durch Abkunft, Nationalität, Race, Geschlecht, Temperament, besondere Begabung, Sprache u. s. w., allen diesen Eigenheiten bleibt Gott unzugänglich; dagegen eignet ihm im höchsten Grade Persönlichkeit, deren Factoren Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind. Nur ist dieser Ausdruck, auf Gott angewandt, gar zu leicht einem Mißverständniß ausgesetzt; denn unsere Sprache bezeichnet eben nun einmal mit dem Wort Person ein selbstbewußtes, individuell bestimmtes Einzelwesen, und so ist es gemeint, wenn der Dichter sagt:

Was soll doch euer Hohn
Ueber das All' und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine.

Man macht gegen diesen Gottesbegriff zwei stehende Einwendungen, die auf einem Mißverständniß beruhen. Ein Gott — so lautet die erste — der sein Bewußtsein nur in der Welt habe, sei ein unvollendeter, sich selbst erst mit der Entwicklung der Welt klar werdender Gott; er müsse abwarten, bis der Mensch ihm die Gefälligkeit erweise, ihn zu seinem Selbstbewußtsein zu verhelfen. Allein wir fragen: ist z. B. die Idee der Wahrheit darum unvollendet, weil der Mensch nur schrittweise und nie ganz dieselbe erreicht? Könnte es überhaupt ein Streben des Menschen nach derselben als einem sicheren Ziele geben, wenn sie nicht eine in sich vollendete Idee wäre? Und die Idee der Schönheit — entsteht sie erst dadurch, daß dieser oder jener Künstler ihr in einem Kunstwerk einen Ausdruck giebt? ist es der Künstler, der sie erst macht oder ist nicht sie es, die erst den Künstler macht, die ihn beseelt, trägt und überwältigt? Die Idee der Schönheit

ist in sich rein, vollendet und abgeschlossen, wenn auch die Menschen sie nur stückweise erkennen. Die Idee der Schönheit ist nicht eine „bloße Idee," wie man zu sagen pflegt, wenn sie nicht an irgend einem Orte der Welt oder außer und über der Welt eine aparte Existenz führt, sondern sie zeigt darin sich als wirklich, als existirend, daß sie sich in der Natur, wie im Geiste des sie erfassenden Menschen einen immer neuen Ausdruck giebt.

Die zweite Einwendung lautet: wenn Gott nur in der Welt sei, so sei er nicht wirklich und wesentlich, sondern nur durch ein dialectisches Spiel der Worte von der Welt unterschieden. Warum schließen aber diejenigen, welche diesen Einwand erheben, nicht auch so: da der Geist des Menschen, sein Denken und Selbstbewußtsein, wenigstens so weit unsere Erfahrung reicht, an das Organ seines Leibes gebunden ist, so ist Denken und Selbstbewußtsein von der Materie nicht verschieden, sondern nur ein Produkt derselben? Mit welchen Waffen will man dann die Doctrin des Materialismus bekämpfen?

Im Bisherigen dürften wohl die wichtigsten und bedeutendsten Gottesbegriffe berührt sein. Nur Eine Form des Gottesbegriffs, die sich von den bisher geschilderten durch eigenthümliche Ideen unterscheidet, dürfte noch erwähnt werden; man kann sie die theosofische nennen. Christian Weiße hat diese Form des Gottesbegriffes in seiner „filosofischen Dogmatik" mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn auf eigenthümliche Weise entwickelt. Sich anschließend theils an Kantische Begriffe, theils an die Theosofeme eines J. Böhme, Oetinger, Neu-Schelling und Anderer bezeichnet er als das erste Moment im Begriffe Gottes die unendliche Daseinsmöglichkeit, in der alle anderen Möglichkeiten eingeschlossen sind, nicht als eine Vielheit unterschiedener Daseinsbestimmungen, sondern als die schlechthin mit sich identische Unendlichkeit des Möglichen, das erst bei seiner

Verwirklichung in die Unterschiede und Gegensätze, die darin enthalten sind, auseinandertritt. Diese Urmöglichkeit ist noch nicht Gott, sie ist der Grund in Gott, die seinem Selbstbewußtsein vorausgesetzte Natur in Gott. Aus diesem erst möglichen Gott entsteht der wirkliche, der persönliche, selbstbewußte Urgeist dadurch, daß er sich durch einen zeitlichen Doppelakt des Denkens und Wollens zum Herrn über den ihm vorausgesetzten Grund macht. Indem der jetzt selbstbewußt gewordene Gott seinen Grund, die unendliche Daseinsmöglichkeit zum Object seines Denkens macht, entsteht eine Bilder- und Gestaltenwelt, die im göttlichen Gedankenstrom unaufhörlich auf- und abschwimmt, ein unablässig fließender Strom von Zeugungen, durch welche Gott schon vor der Weltschöpfung den unendlichen Raum und die unendliche Zeit erfüllt; diese ganze im idealen Element des göttlichen Bewußtseins schwimmende Realitätenfülle ist aber nicht wirklich real, nicht individuell begrenzt, sondern nur schwimmend, fließend, unaufhörlich auf- und niedertauchend im unendlichen Raume, weil noch keine materielle Welt vorhanden ist. Diese Gestalten und Bilder der göttlichen Imagination sind zwar die Dinge der wirklichen Welt, die körperlichen sowohl als die geistigen, nicht nur ihrer allgemeinen Möglichkeit nach, sondern als wirkliche Erscheinungen, aber noch nicht von der zeugenden Potenz des göttlichen Gedankens abgelöst, aus der sie erst dann heraustreten, wenn der göttliche Wille seine Kraft und Wesenheit in sie hineingelegt hat.

Die weitläufige Ausführung dieses hier in kurzen Worten angedeuteten Gottesbegriffs in dem genannten Werke ist außerordentlich ergötzlich zu lesen, weil sich die Fantasie auf dem Strom dieser im unendlichen Raum auf- und abschwimmenden Gestaltenwelt auf's Angenehmste wiegen lassen kann. Man wird unwillkührlich gemahnt an die Aeonenheere der Gnostiker oder an irgend eine Mythologie des Orients. Diesen Gottesbegriff widerlegen

zu wollen, wäre ebenso thöricht, als der Versuch, ein Mährchen zu widerlegen. Denn was anders ist dieses Dogmatisiren in's Blaue hinein, nachdem Kant's Kritik der reinen Vernunft schon längst erschienen ist? Es ist übrigens leicht zu sehen, welche Intentionen diesen merkwürdigen Gottesbegriff erzeugt haben. Weiße wollte eben so sehr dem Theismus der kirchlichen Dogmatik, als dem filosofischen Pantheismus entrinnen. Stellt sich der gewöhnliche Theismus Gott wie einen unendlichen Künstler vor, der den Stoff wie die Form der Welt mit Bewußtsein schafft, so kann Weiße — mit vollem Recht — nicht begreifen, wie Gott die Welt schaffen könne, ohne daß dieselbe irgendwie schon in ihm wäre; daher jener dem Bewußtsein Gottes vorausgesetzte Grund, die Natur in Gott, durch welche, wenn das göttliche Denken sich auf sie richtet, jene Gestaltenwelt entsteht, die als das Urbild der diesseitigen Welt anzusehen ist. Ebenso wenig kann sich Weiße in den Pantheismus finden, der Gott als die im lebendigen Prozeß des Endlichen sich realisirende Idee auffaßt; diesem Gott stellt Weiße die überweltliche Persönlichkeit gegenüber. Aber was gewinnen wir mit Weiße's Gottesbegriff? Wir bekommen nur das gleiche Räthsel zwei Mal. Liegt in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt eine Schwierigkeit, so setzt sie Weiße doppelt. Wir erhalten zwei Welten, eine jenseitige, vorcreatürliche, und eine diesseitige, aus jener hervorgegangen; eine „innergöttliche" Welt in der vorcreatürlichen Zeit, in der wir das Gleiche haben, wie in der jetzigen, nämlich einen dem Selbstbewußtsein Gottes vorausgesetzten Grund, die Natur in Gott und das göttliche Selbstbewußtsein, also Geist und Natur, sodann die außergöttliche Welt, die aber doch auch wieder eine innergöttliche ist, weil ja ihre Gestalten nur die durch den göttlichen Willen gesetzte Verwirklichung der in der ersten Welt bereits vorhandenen Realitätenfülle sein sollen, also wieder Geist und Natur, Gott und Welt in einander. Wozu dieser

Luxus? Was erklärt er uns an dem Welträthsel? Weiße's vorcreatürliche Welt ist nicht, wie er will, das Urbild der diesseitigen, sondern eine mißrathene Copie derselben. Die Copie wird gerichtet durch das Original. Wie in der Welt, die wir kennen, die Natur die Voraussetzung bildet für den selbstbewußten Geist, so soll in der „vorcreatürlichen Welt" die Natur in Gott die von seinem Willen unabhängige, also gegebene Voraussetzung des göttlichen Selbstbewußtseins bilden; wie hier das Selbstbewußtsein dadurch entsteht, daß das Ich seine Natur zum Object macht, ganz ebenso in der innergöttlichen Welt. Nur haben in den beiden Welten alle Benennungen eine verschiedene Bedeutung, einen göttlichen Sinn und einen menschlichen; Natur ist in der vorcreatürlichen Welt, aber nicht körperlich, leiblich, materiell, wie in dieser groben diesseitigen Welt; Raumdimensionen und Zeitmomente füllen diese Bilder aus, aber gleichwohl sind sie gänzlich immateriell; Gott hat Empfindung, aber das Moment des Leidens und Empfangens von einem dem empfindenden Subject äußeren und gegenständlichen Object herrührend, wird der göttlichen Empfindung natürlich abgesprochen. Woher nimmt doch Weiße das Recht, solchen willkührlichen Begriffen Wahrheit zuzuschreiben? Wie kann man von Empfindung reden, wenn gerade das Moment fehlt, das diesen Begriff constituirt? Wie kann er von Natur, von einem dem Selbstbewußtsein vorausgesetzten Grund reden, wenn er demselben gerade das abspricht, was in dem ganzen Gebiet, über welches sich unsere Erkenntniß erstreckt, die Natur vom Selbstbewußtsein unterscheidet, nämlich die materielle Basis? Das ist ein keckes Spiel mit Worten, wo jede Zucht des Denkens aufhört und die reine Willkühr herrscht. Weiße stimmt hierin mit einer großen Fraktion modern gläubiger Theologen überein, die, hauptsächlich angeregt durch Franz von Baader, eine ganz neue Metafysik unter der Hand eingeführt haben; sie kennen spirituelle

Leiber, immaterielle Körper, welche die von der Fysik den Körpern zugeschriebenen Eigenschaften der Schwere, der Theilbarkeit, der Ausdehnung nicht haben, sie kennen Localitäten, die nicht örtlich sind, *) u. s. w. und kanzeln sehr vornehm diejenigen als Ignoranten ab, welche diesen willkührlichen Begriffen keine Realität zuschreiben. **) Aber man darf wohl fragen, woher sie die Berechtigung ableiten, die ganze Fysik auf den Kopf zu stellen und eine solche Verwirrung unter den menschlichen Begriffen anzurichten, von Körpern zu reden, denen gerade das fehlt, was in dem ganzen Kreis der menschlichen Erkenntniß den Körper zum Körper macht, Oertlichkeiten zu statuiren, denen die Localität und Räumlichkeit abgeht? Aus der Nöthigung des Denkens, die gegebene Welt zu erkennen, folgen diese Begriffe nicht, sie sind vielmehr gemacht, um den Vorstellungen der heiligen Schrift über Himmel und Hölle, über Engel u. s. w. gerecht zu werden. Wird man ihnen aber wirklich gerecht? Es geht hier, wie überall, wo man zween Herren dienen will, man dient Jedem nur halb, man opfert den Glauben und die Wissenschaft. Man glaubt nicht mehr an den Himmel und die Hölle der heiligen Schriftsteller, denn ihrer Vorstellung gilt die Hölle als ein sehr localer Ort unter der Erde, und der Himmel als ein festes, durchaus räumliches Gewölbe über der Erde, an welchem Sonne, Mond und Sterne befestiget sind; aber man überredet sich, daran zu glauben und

*) So versteht Martensen in seiner Dogmatik unter Hölle die hinterliegenden Gemächer der Welt, in welchen die Seelen der Entschlafenen während des Zwischenzustandes ein in sich gekehrtes, pflanzenartiges, aber doch seliges Leben führen, Gemächer, bei denen man zwar nicht an eine räumliche, abgegrenzte Localität denken soll, die aber doch wieder in einem gewissen Sinn örtlich sein müssen!

**) So verfährt Herr Fabri „Briefe gegen den Materialismus" mit Zeller, und Herr Dieckhoff in der Abendmahlslehre mit Zwingli: vergl. Ulrich Zwingli von Christoph Sigwart Seite 208.

sucht sie zu stützen durch Begriffe und Anschauungen, die auf einem ganz anderen Boden gewachsen sind. Dadurch entsteht eine unwahre, halbe Theologie, die nur den Schein hat, biblisch und wissenschaftlich zu sein, weil sie keines von beiden recht ist, die überall Vordersätze macht und den Nachsatz vergißt, die ihre Begriffe nie ausdenkt, sondern, wo man die natürlichen Folgerungen erwartet, willkührlich abbricht, um eine aus einer ganz anderen Anschauung herstammende Begriffsreihe anzusetzen.

§. 3.

In der Bestimmung Gottes als des der Welt allgegenwärtigen Geistes sind die beiden Aussagen enthalten:

1. Gott als Geist ist der Grund der Welt, aus dem Alles folgt — das schöpferische Princip, das alle Gestaltungen der Welt hervorruft (Weltschöpfung und Welterhaltung).

2. Gott als Geist ist der Zweck, das Ziel der Welt, zu dem Alles hinstrebt — das schöpferische Princip, das in allen Gestaltungen der Welt sich selbst einen Ausdruck giebt, sie in der Beziehung auf sich selbst zu einer vernünftigen, harmonischen Einheit verbindet (Weltregierung und Vorsehung).

Auf diese beiden Aussagen können die sogenannten Eigenschaften zurückgeführt werden, welche Gott in seinem Verhältniß zur Welt beigelegt zu werden pflegen, deren Beibehaltung in der gewöhnlichen Weise für das populäre, religiöse Bewußtsein ganz berechtigt ist, die aber erst auf ihren wissenschaftlichen Sinn zurückgeführt werden müssen, wenn sie in der Dogmatik Platz finden wollen.

Gott ist ewig, d. h. er wohnt der Welt in der Art ein, daß er als der beharrliche Grund des in den Gegensätzen der

Zeit, also des Entstehens und Vergehens begriffenen Endlichen erscheint, als das schöpferische Princip, welches die Zeitveränderungen hervorruft.

Gott ist allmächtig, d. h. Alles, das Größte, wie das Kleinste in der Welt ist in ihm begründet.

Gott ist allwissend und allweise, d. h. er begründet Alles nicht als eine blindwirkende Naturmacht, sondern als der in der Welt vernünftig und gesetzmäßig schaffende Geist.

Gott ist allgütig, d. h. durch sein allmächtiges, allwissendes und allweises Einwohnen in der Welt sind alle Dinge so mit einander verbunden und auf einander bezogen, daß das Einzelne zur Erhaltung des Ganzen und das Ganze zur Erhaltung des Einzelnen dienen muß, jedes Ding ebenso Zweck für sich, als Mittel für Andere ist.

§. 4.

Aus dem so bestimmten Verhältniß Gottes zur Welt ergeben sich die Folgerungen:

1. Da Gott der Grund der Welt, das treibende Princip aller Weltbewegung ist, so ist Gott der Welt immer gegenwärtig, das Unendliche ist immer im Endlichen, die Welt ist auf allen ihren Punkten Offenbarung Gottes, darum in ihrer Totalität gut und vollkommen, ein einmüthiges, von Einem Geiste getragenes Ganzes, Kosmos.

2. Da aber Gott, der unendliche Geist, das Ziel der Welt ist, so ist die Welt auf keinem Punkte ihrer Entwicklung eine adäquate, erschöpfende Darstellung Gottes. Gott bleibt für die Welt immer ein Sollen; denn Gott und Welt, Endliches und Unendliches sind bis auf einen gewissen Grad immer incommensurable Größen, die sich nie vollkommen decken. Daher offenbart

sich Gott einerseits in einer Reihe von Stufen, deren jede so zu sagen, ein adäquateres Weltsein Gottes realisirt, theils in einer Reihe zeitlicher Entwicklungen, in welchen das Endliche das Unendliche immer reiner und voller in sich aufnimmt. Diese Entwicklung ist aus dem angegebenen Grunde endlos, eine beständige Annäherung zu einem nie völlig erreichbaren Ziele. Rothe hat in seiner theologischen Ethik (§. 39) diesen Gedanken treffend so ausgedrückt: „die Weltentwicklung ist zu denken als eine unendliche, aber organisch einheitliche Vielheit von concentrischen Kreisen, die vermöge der continuirlichen, schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer stetigen, nie abbrechenden Reihe aus einander herausgebären, und in denen, einzeln betrachtet, das Wesen der göttlichen Natur wirklich absolut zu Stande kommt, nämlich nach Maßgabe der in jeder einzelnen Reihe durch ihren Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen,*) eben deßhalb aber an sich angesehen nur in relativer Weise, d. h. so, daß zu der göttlichen Natur an sich ihr zu Stande gekommenes, kosmisches Sein sich immer inadäquat verhält. Ohngeachtet jede folgende Sfäre ein seinem Begriff immer adäquateres Weltsein Gottes realisirt, so ist doch diese Adäquation immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation und diese letztere verharrt in's Unendliche fort als ein nie ganz zu tilgender Rest." Die menschliche Vorstellung und der auch das Unendliche nur unter endlichen Kategorien anschauende Verstand findet in der Behauptung eines endlosen Fortschritts einen unerträglichen Widerspruch und macht sich über eine solche Anschauung gerne lustig.**) Man behauptet, wenn das Endliche das Unendliche immer adäquater darstelle, so müsse nothwendig

*) Oder, wie dieß Schleiermacher ausdrückt, je nach der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf dessen Thätigkeiten die Allgegenwart Gottes bezogen wird (chr. Gl. I. Seite 252).

**) So in der Person des Herrn Fabri in der ob. citirten Schrift S. 106 ff.

einmal ein Zustand eintreten, in welchem beide in einander aufgegangen seien, ein idealer Weltzustand, wo Gott in vollem Sinne Alles in Allem sei. Das Gleiche wird auch ausgesprochen über das Verhältniß des menschlichen Erkennens zur absoluten Wahrheit. Gelange der Mensch auf dem langen Wege geschichtlicher Entwicklung, auf welchem er sich aus seiner Natürlichkeit zum göttlichen Geiste hinbewege, zu einer immer reineren Erfassung des Absoluten, so müsse doch einmal ein absolutes Sistem kommen, in welchem die wissende Vernunft des Menschen und die eben damit sich selbstwissende Vernunft der Welt zusammenfallen. So glaubte schon Kant, daß dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des 18ten Jahrhunderts erreicht werde, nämlich, daß die Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde immer beschäftigt habe, endlich vollkommen befriedigt werde, und Hegel glaubte den Abschluß der Filosofie herbeigeführt zu haben, indem er sich überredete, das Absolute in seinem Sistem abschließend erreicht zu haben. Aber jeder derartige Chiliasmus beruht auf einer falschen Verendlichung des Unendlichen; man setzt den Abstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen selbst wieder als einen endlichen, verleitet durch die Eigenthümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens, welches die Idee eines gränzenlosen Raumes und einer endlosen Zeit nicht zu fassen vermag, sondern das Unendliche immer wieder mit Raum- und Zeitschranken anzuschauen genöthigt ist. Erkennen wir die Natur unseres Vorstellungsvermögens, so schwindet der Widerspruch, der in der Behauptung eines endlosen Fortschritts zu liegen schien. Wäre Gott nicht das über den Weltproceß stets übergreifende, neue Schöpfungen hervorrufende Denken, das also nie ganz in der Welt aufgeht und in der jeweiligen Entwicklungsstufe des Endlichen nie seine erschöpfende Darstellung findet, so müßte einmal eine Zeit kommen, wo die Welt unendlich und absolut wäre, d. h. es gäbe keine

Welt mehr oder dieselbe wäre etwa ein heller und durchsichtiger, aber eingefrorner Kristall.

3. Da die Welt auf jedem Punkte und in allen ihren Theilen nur eine beschränkte Darstellung Gottes ist, so ist das Uebel mit dem Dasein der Welt unmittelbar gegeben; denn das Uebel ist die empfundene, dem Weltwesen zum Bewußtsein gekommene Schranke. Wird die Schranke im leiblichen Leben empfunden, so entsteht das fysische Uebel, kommt sie dem selbstbewußten, freien Wesen als Schranke des Willens zum Bewußtsein, so entsteht das moralische Uebel, das Böse. Beide können wir aus dem Begriff der Welt nicht wegdenken. Die Erfüllung der menschlichen Aufgabe ist in keiner Weise ohne Uebel, ohne Leiden denkbar. Soll der Mensch die Erde sich dienstbar machen, so geschieht das nicht ohne Schweiß auf der Stirne; das bringt Schwülen an die Hände, krümmt den Rücken und ermüdet den Körper. Soll der Mensch die rohen Naturkräfte in sich selbst dem Geiste dienstbar machen, so geht das nicht ohne schmerzlichen Kampf. Soll er den Brüdern dienen, so verlangt das eine Hingabe seiner selbst, Opfer, eine schmerzliche Verläugnung der natürlichen Bequemlichkeit und angeborenen vis inertiae. In allen diesen Fällen das Leiden denken als etwas nichtsein Sollendes, heißt: die wirkliche Welt auf den Kopf stellen, statt sie zu erklären. Auch das Böse können wir uns aus der Welt nicht ganz wegdenken. Es hat seinen Grund in der natürlichen Schwäche des Menschen als eines endlichen Wesens und in seiner nothwendigen Entwicklung von der unmittelbaren Natürlichkeit zur Vernunft und Freiheit. Die Sünde ihrem allgemeinsten Begriffe nach ist die Unangemessenheit des anfänglichen Zustandes des Menschen an seine Idee, an das, was er sein und werden soll. Also fragen: warum ist Sünde in der Welt? heißt fragen: warum ist der Mensch nicht von Anfang an, was er werden soll? warum ent-

wickelt er sich? Der Mensch soll freier, selbstbewußter, sich durch sein wahres Wesen bestimmender Geist werden; das ist er im Anfang nicht. Im Anfang bestimmt er sich durch Naturimpulse; dieß ist ein Widerspruch seiner Erscheinung gegen seine Idee und das ist Sünde im allgemeinsten Sinn. Ist auch die Sünde durchaus nicht bloß eine natürliche Schranke des endlichen Willens, nicht bloß, wie Schleiermacher annimmt, das natürliche Voraneilen der Sinnlichkeit vor dem Gottesbewußtsein, so genügt doch dieser Begriff an diesem Orte.

4. Da Gott der der Welt einwohnende Grund und der immanente Zweck ihres Lebens ist, so werden die Dinge der Welt, wenn sie durch Gott bestimmt werden, nur durch ihr eigenes Wesen bestimmt; sie sind also selbstthätig und frei; sie entwickeln sich auf dem göttlichen, substanziellen Grund ihres Wesens selbstthätig zu dem göttlichen Ziel ihres Lebens. Da das Göttliche den Dingen wirklich einheimisch ist, so müssen diese selbst göttlicher Natur sein und nicht durch ihre Hinfälligkeit, Unmacht und Selbstlosigkeit, sondern durch ihre selbsteigene Macht das Göttliche offenbaren. Die Selbstthätigkeit und Freiheit der Weltwesen wäre nur dann unmöglich, wenn Gott die von außen her auf die Dinge einwirkende, absolute Causalität wäre. Die Bezeichnung der Welt als bloßer Creatur ist unrichtig; denn sie betrachtet Gott nur als die transscendente Causalität; es gehört aber zum Wesen des Endlichen, das Unendliche, wie es von demselben gesetzt ist, so es auch an sich zu haben, Offenbarung des Unendlichen zu sein.

Der Dogmatik zweiter Theil.

Gott und Mensch.

§. 5.

Das Christenthum, wie jede Religion, findet den Menschen im Zwiespalt mit Gott und sucht ihn zur Einheit mit Gott zu führen. Dieß ist aber nur möglich, wenn der Mensch ursprünglich mit Gott Eins ist, wenn es zu seinem Wesen gehört, mit Gott Eins zu sein. Hieraus ergeben sich für das Verhältniß des Menschen zu Gott folgende Abtheilungen:

1. Die ursprüngliche, unmittelbare, natürliche Einheit des Menschen mit Gott — der natürliche Mensch.
2. Der Zwiespalt des Menschen mit Gott — der Mensch unter der Sünde und dem Gesetz.
3. Die Versöhnung des Menschen mit Gott — der wiedergeborene Mensch (ἄνθρωπος πνευματικός).

I. Der natürliche Mensch.

§. 6.

Der anfängliche, ursprüngliche Zustand eines jeden Menschen ist die unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur in ihm. Der Geist hat sich noch nicht als selbständige, bewußt-thätige Macht seiner natürlichen

Unterlage, dem Leib und den sinnlichen Trieben, gegenübergestellt, sondern er ist noch die unbewußt organisirende Idee des Leibes. Der Geist auf dieser Stufe ist der natürliche Geist, der Mensch im ersten Stadium seiner Entwicklung der natürliche Mensch.

Schleiermacher in seiner christlichen Glaubenslehre und neuerdings Rückert in seiner „Theologie" bestimmen freilich die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen anders, als es im §. geschehen. Schleiermacher stellt die Entwicklung des Menschen so dar, als ob zuerst das Natürliche, das Fleisch, die Sinnlichkeit im Menschen wäre und für sich wirkte und hernach der Geist erst auch als eine Größe hinzukäme, nachdem der erste Factor schon geraume Zeit für sich thätig gewesen. Aber was wäre denn das Fleisch in seiner Fürsichthätigkeit? ein Erdenkloß, aber kein menschlicher Organismus. Man schreibt diese organisirende Thätigkeit gewöhnlich der Seele zu, aber was ist der menschliche Geist anders, als die zum Denken und zur Selbstbestimmung entwickelte Seele? Der Geist ist seinem vollen Begriff nach als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung wesentlich Resultat, aber das Resultat ist nur die Vollendung des ursprünglich Angelegten; der Geist ist also von Anfang an als Anlage im Menschen und bewährt seine Kraft schon als unbewußt organisirende Thätigkeit des Leibes und entwickelt sich zum Selbstbewußtsein und zur freien Selbstbestimmung. In seinem ersten Stadium ist er der natürliche, der noch unbewußt und selbstlos an den Fluß des natürlichen, sinnlichen Lebens hingegebene Geist. Der Mensch ist nicht ein Compositum aus Leib und Seele, so daß beide zwei selbstthätig neben einander wirkende Kräfte wären, sondern Geist und Fleisch sind anfänglich unmittelbar Eins.

Auch Rückert in seiner „Theologie" definirt den Geist als die Kraft, das Gute absolut und frei zu wollen. Aber wenn der

Geist von Anfang an diese Kraft ist, so bleibt die ganze Entwicklung des Menschen ein Räthsel. Wo ist im ersten Lebensalter des Menschen die Kraft, das Gute absolut und frei zu wollen? Wie soll dann die Sünde entstehen, die doch nach Rückerts ausdrücklicher Erklärung ein Werk des Willens, d. h. des selbstbewußten Geistes sein soll? Rückert findet hier nur Einen Ausweg, den er nach seiner nüchternen, vor fantastischen Hypothesen sich scheuenden Denkweise nur mit innerem Widerstreben betritt: Da die Sünde, sagt er, in uns ist schon als das Werk einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein, d. h. der Geist als selbstthätige Kraft noch nicht in uns erschien, so muß die Sünde das Werk einer präexistenten Willensentscheidung sein; der Mensch muß in einem diesem zeitlichen Leben vorangehenden Zustande mit Selbstbewußtsein gesündigt haben und diese Sünde hängt ihm nun in diesem Leben von Anfang an an. Der Mangel dieser Theorie liegt in einem abstracten Auseinanderhalten Dessen, was im Grunde Eins ist und sich verhält wie die Frucht zum Keime. Ist die Sünde ihrem vollen Begriff nach wesentlich ein Werk des sich mit Freiheit und Selbstbewußtsein entscheidenden Willens, machen wir aber zugleich die Erfahrung, daß sie schon in uns ist zu einer Zeit, in welcher von einer bewußten Richtung des Willens auf das Gute noch keine Rede sein kann, so folgt daraus nicht eine präexistente Willensentscheidung, aus welcher diese unfreie Sünde herzuleiten wäre, sondern es ist nur so viel zu schließen, daß die Sünde eben nicht von Anfang an ihrem vollen Begriff nach, in der ganzen Totalität ihrer Momente in uns erscheint; sie ist Anfangs natürliche Unvollkommenheit und wird erst bei fortschreitender Entwicklung des Menschen ein Werk des Willens. Das Gleiche gilt vom Begriff des Geistes. Ist der Geist seinem vollen Begriffe nach die Kraft, das Gute absolut und frei zu wollen, äußert sich aber im Anfang unseres

Lebens noch nicht als diese Kraft, so ist daraus nur zu schließen, daß der Geist im individuellen Menschen in einer Form da ist, die seinem Wesen noch nicht entspricht, in der Form der Natürlichkeit, als natürlicher Geist. Der Ausdruck „natürlicher Geist" scheint einen Widerspruch zu enthalten, weil ja Geist eben den Gegensatz gegen die Natur bildet und wesentlich die die Natur bestimmende, beherrschende Macht sein soll; aber es ist kein logischer Widerspruch, den wir nur zu entdecken brauchten, um die ganze Bestimmung als unbrauchbar und ungereimt fallen zu lassen, sondern es ist ein dem Menschen als einem endlichen Wesen anhaftender Widerspruch, der überwunden werden soll und darum die menschliche Entwicklung bedingt. Auch die Natur außer uns giebt uns den Begriff des noch ohne Freiheit und Selbstbewußtsein schaffenden Geistes an die Hand. Die durch die ganze Natur hindurchgehende immanente Zweckmäßigkeit stellt uns die gleichen Erscheinungen vor Augen, welche wir, wo wir ihnen in der Menschenwelt begegnen, als das Werk des nach bewußten Gesetzen thätigen Geistes kennen. Niemand wird behaupten, daß der Vogel, der sein kunstgerechtes Nest baut, die Spinne, die ihr Netz nach dem genauesten Winkelmaaß wie abzirkelt, nach bewußten Regeln handeln; auch die Vorstellung, daß in diesen Erscheinungen eine selbstbewußte, den Weltwesen transscendente Causalität sich offenbare, mußte oben schon *) zurückgewiesen werden.

Wurde Rückert durch die Verkennung des Geistes als des natürlichen auf die fantastische Ansicht von einer präexistenten Willensthat geführt, so geräth auch Schleiermacher durch dieselbe unrichtige Fassung des Geistes als einer dem Fleische gegenüberstehenden, neben ihm hergehenden Kraft zu einer ebenso unrichtigen Ableitung der Sünde, indem er ihren Ursprung in der

*) §. 2. Seite 33—38.

Sinnlichkeit findet. Der Geist erscheint von Anfang an als rein und vollkommen, die Sinnlichkeit als Etwas, was den Geist nur trüben und verdunkeln kann.

Für das, was der §. den natürlichen Menschen nennt, gebraucht der Apostel Paulus die Worte: *ἀνθρωπος ψυχικος* und *σαρκικος*; jedoch fassen diese Worte noch mehr in sich, als der §. zuläßt; es ist darunter auch der Mensch unter dem Gesetze, in welchem das *πνευμα* noch nicht regiert, begriffen. *Ψυχικος*, weil auf dieser Stufe der Geist sich noch nicht zum vollen Selbstbewußtsein und zur freien Selbstbestimmung entwickelt hat; *σαρκικος*, weil hier wesentlich die aus der Natur herkommenden Impulse zum Handeln antreiben, der Geist noch an die Natur hingegeben ist.

§. 7.

Weil der Mensch an sich, seiner Anlage nach, Geist ist, so hat er das Göttliche an sich als sein innerstes Wesen; er ist göttlichen Geschlechts (Act. 17, 29), er ist nach Gottes Bilde geschaffen (Genes. 1, 27). Weil ferner der Mensch die Bestimmung hat, den Geist, der als Anlage in ihm ist, zu seinem vollen Begriff zu entwickeln, d. h. freier, selbstbewußter Geist zu werden, so ist Gott das bleibende Urbild des Menschen, das Ziel, nach welchem er streben muß. Kraft dieser an sich seienden Einheit des Menschen mit Gott ist ihm das göttliche Gesetz in's Herz geschrieben und beginnt zugleich mit dem Gottesbewußtsein und dem Erwachen der ebenbildlichen Intelligenz seine allmählige Entfaltung (Rom. 2, 14 f.). Man kann daher mit demselben Recht, mit welchem Tertullian redet von einer anima naturaliter christiana, auch sprechen von einer anima naturaliter divina.

Die Bedeutung der im §. enthaltenen Bestimmungen über das Wesen des natürlichen Menschen wird sich ergeben aus einer Beleuchtung der denselben entgegengesetzten Theorien. Das hier festgesetzte Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen kann in doppelter Weise geläugnet werden: entweder durch die Behauptung einer solchen Schlechtigkeit des natürlichen Menschen, daß darüber die göttliche Ebenbildlichkeit zu Grunde geht, oder durch die Behauptung einer solchen natürlichen Güte des Menschen, daß dadurch der Unterschied des erst natürlichen Geistes von dem freien sittlichen Geist, überhaupt das eigentliche Wesen des Sittlichguten aufgehoben wird.

Die erste dieser Behauptungen ist von zwei ganz verschiedenen Seiten aufgestellt und vertheidigt worden, von einer sensualistischen Filosofie und von der altkirchlichen Theologie. Jene, begründet in England durch Locke und Hobbes, fortgeführt durch die französische Aufklärung, spricht dem Menschen die moralische und religiöse Anlage ab. Der Mensch ist absolut indifferent gegen das Gute und Böse; er ist nicht böse, aber auch nicht gut, weil er eigentlich die Anlage zu keinem von beiden hat. Da ihm alle angeborenen Ideen fehlen, so ist der sittlichen Entwicklung der Boden weggenommen. Der Mensch ist ein selbstsüchtiges Wesen; was ihm nützt, ist gut, was ihm schadet, ist ihm böse; es giebt also keine objective Norm der Sittlichkeit. Tugend, wenn man überhaupt inconsequent noch davon reden will, ist bloße Modesache, wie dieß mit Recht schon Shaftesbury an Locke's Theorie getadelt hat; sie hat keinen anderen Maßstab, als die wechselnde Gewohnheit, oder, wie Hobbes folgerichtig ergänzt, Tugend und Laster sind Begriffe, welche nur durch die willkührliche Entscheidung des Staates entstehen. Auch die katholischen Theologen sind in einer ähnlichen Anschauung befangen, wenn sie die sogenannte justitia originalis oder das göttliche Ebenbild als ein donum

superadditum schildern, das die menschliche Natur nicht wesentlich mitconstituire, sondern nur äußerlich zu derselben hinzugekommen sei. Giebt es nach der Anschauung jener Filosofen keine objective Norm der Sittlichkeit, so hat zwar die katholische Lehre eine solche an dem außer dem Menschen stehenden heiligen Gott und seinen Geboten, aber auf Seiten des Menschen entsteht nur sklavischer Gehorsam, nie aber sittliche Freiheit, weil das Göttliche, das die Norm der Sittlichkeit abgeben soll, nicht zu seinem Wesen gehört, ihm rein äußerlich (superadditum) ist.

Eine eigenthümliche Stellung nimmt in dieser Frage die altprotestantische Dogmatik ein. Sie betrachtet den Menschen von Natur als wesentlich göttlichen Geschlechts, *) läßt ihn aber durch die erste Sünde so zerrüttet und verdorben werden, daß er von sich aus etwas wahrhaft Gutes weder wollen noch thun kann und erst durch übernatürliche Mittel die Elemente des Willens umgestaltet und erneuert werden müssen. In Beziehung auf den jetzigen Menschen behauptet also diese Theorie, ganz wie jene Filosofen, eine solche natürliche Schlechtigkeit, daß die ursprüngliche göttliche Ebenbildlichkeit darüber zu Grunde geht. Diese Lehre ist aber exegetisch und wissenschaftlich unhaltbar und widerspricht zudem aller Erfahrung. Von einer Erbsünde und einer durch dieselbe bewirkten absoluten sittlichen Unfähigkeit ist in der heiligen Schrift nirgends die Rede. Christus stellt in allen Reden, welche die Synoptiker uns von ihm aufbewahrt haben, die Menschenseele durchgängig dar als empfänglich und offen für das Gute, vergl. z. B. das Gleichniß vom Säemann; auch den Bruder des verlorenen Sohnes zeichnet er in dem bekannten Gleichniß zwar als einen Menschen, dem die volle Sittlichkeit abgeht, aber doch als

*) Die Bezeichnung dieses Zustandes durch justitia originalis im Sinne von wirklicher Sittlichkeit ist freilich unrichtig; denn eine angeborene, originale Heiligkeit ist eine contradictio in adjecto.

einen Sohn, mit dem der Vater zufrieden ist; er wirft nicht alle Menschen in unam massam perditionis zusammen, sondern macht einen relativen Unterschied zwischen Gesunden und Kranken, Gerechten und Ungerechten. Alle Worte und Handlungen,*) welche uns in Beziehung auf die Kinder von Christus berichtet werden, enthalten das entschiedenste Gegentheil einer Ansicht, die schon das unschuldige Leben zu einem Gegenstand des göttlichen Zorns und zu einem Eigenthum des Teufels machen will. Auch Paulus, auf welchen diese Anschauung sich gewöhnlich stützt, weiß, genauer betrachtet, Nichts von einer Erbsünde im Sinne der altkirchlichen Dogmatik. Nach ihm ist der Mensch, auch der erste Adam von Natur *χοϊκος, σαρκικος*, darum sündig, hat aber unter der Sünde immer die Liebe zum Guten und die Freude an demselben, die es aber gleichwohl nie zum Vollbringen bringt; die Ursache des Ersteren liegt im *νους*, der eine Freude hat an Gottes Gesetz, die Ursache des Zweiten in der *σαρξ*, die als der Sünden Gesetz in den Gliedern ist; vollendet wird die menschliche Natur erst — freilich eine Antinomie im Lehrbegriff des Paulus — wenn das göttliche *πνευμα* in ihn kommt, das aber, sobald es einmal in ihn eingegangen, identisch wird mit dem eigenen Geiste des Menschen, also nichts transscendentes mehr bleibt. Ganz ähnlich dieser ist auch die Anschauung Zwingli's.**) Auch Johannes weiß Nichts von einem Falle des ersten Menschen und von einer Erbsünde. Er nimmt bei einem Theil der Menschen eine von Hause aus gegebene Gotteskindschaft und Gottesgezeugtheit an, welche er als die Bedingung für das Erwachen des Glaubens im Herzen derselben betrachtet. (Joh. 1, 12. 13. 11, 52.) Diesen stellt er dualistisch die Anderen als Dämonische, vom Teufel Gezeugte entgegen.

*) Mark. 10, 13—16. Matth. 18, 10. 21, 15 f.

**) Vergl. Sigwart: Ulrich Zwingli S. 94 ff.

Läßt sich so die Erbsündentheorie schon durch exegetische Gründe nicht genügend stützen, so ist die Lehre von der gänzlichen Schlechtigkeit des natürlichen Menschen auch wissenschaftlich unhaltbar, *) weil sie den Willen überhaupt, also das Wesen des Menschen aufhebt; ein Wille, der das Gute nicht mehr wollen kann, ist eine contradictio in adjecto. Schleiermacher sagt mit Recht, diese Ansicht lasse den Menschen ohne die menschliche Natur geboren werden und hebe die Möglichkeit der Erlösung durch Christus auf, weil, um den Menschen für deren Aufnahme empfänglich zu machen, vorher eine von ihr unabhängige Umschaffung des Menschen bewirkt werden müßte. **) Aber auch Schleiermacher selber ist nicht vom Tadel freizusprechen, wenn er die vor jeder That in jedem Einzelnen begründete Sündhaftigkeit als eine vollkommene Unfähigkeit zum Guten beschreibt, dabei aber für die menschliche Natur wenigstens noch die Empfänglichkeit für die Aufnahme der Erlösung retten will. Denn dieß ist ein offenbarer Widerspruch. Ein Wille, der vollkommen unfähig ist zum Guten, kann dieses nicht als Antrieb des Handelns in sich aufnehmen, ist also nicht empfänglich für die Aufnahme des Sittlichguten, das ihm in der Erlösung durch Christus angeboten wird. Läßt man dem menschlichen Willen auch nur die Empfänglichkeit für das Gute, so hat man in der That dessen behauptete Unfähigkeit zum Guten wieder zurückgenommen; ein Wille, der für das Gute empfänglich ist, hat das Gute als Antrieb in sich und ist soweit bereits gut. Schleiermacher vindicirt auch in Wahrheit, wenngleich nicht dem Worte nach, dem menschlichen Willen mehr, als die bloße, passive Empfänglichkeit für das Gute. Denn verfolgen

*) Es wird hier auf eine critische Beleuchtung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen verzichtet, da die Schleiermacherische Critik derselben — christl. Gl. §. 94 — als fait accompli betrachtet wird.

**) Christl. Gl. §. 91.

wir den Gedankengang seiner Dogmatik, so finden wir, daß er unter Empfänglichkeit für die Erlösung nichts Anderes versteht, als die Fähigkeit, die Kraft des menschlichen Willens, die in der Kirche überlieferte Selbstdarstellung Christi in sich aufzunehmen oder mit anderen Worten: sich zur Idee seines Wesens zu erheben, wie sie in Christus realisirt worden ist. Die Uebereinstimmung Schleiermacher's mit diesem Artikel der altkirchlichen Lehre beruht mehr auf einem Schein; soweit seine Ansicht von der Art und Weise der durch Christus vollbrachten Erlösung sich von der altkirchlichen unterscheidet, soweit ist seine Behauptung einer vollkommenen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten verschieden von der einen gänzlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur in Folge der Erbsünde. Die Herabdrückung des menschlichen Willens zur reinen Passivität erklärt sich allerdings aus Schleiermacher's filosofischen Voraussetzungen, aus seinem spinozistischen Gottesbegriff und seinem Determinismus; aber dieser würde dem Willen folgerichtig die gleiche passive Stellung zum Bösen, wie zum Guten anweisen und es wäre von ihm eine Unfähigkeit zum Bösen ebensogut, als die Unfähigkeit zum Guten auszusprechen. Wenn gleichwohl Schleiermacher die letztere betont, so ist dieß nur ein Postulat seiner Christologie, wie er dieß indirect selbst zugesteht, wenn er sagt, das volle Bewußtsein der Sünde werde erst durch das der Erlösung gewonnen.

Hat sich im Bisherigen die behauptete gänzliche Schlechtigkeit des natürlichen Menschen als dem Begriff des Willens widersprechend erwiesen, so steht sie endlich auch im Widerspruch mit der täglichen Erfahrung. Stellen wir ein Kind in die Mitte! Weht uns da das Gefühl an, als hätten wir ein grundverdorbenes, zu allen wahrhaft guten Regungen unfähiges Wesen vor uns? Woher käme unsere Liebe zu dem Kinde, wenn es nicht liebenswürdig wäre? Nehmet die Menschen um euch, die oft nur

allzu „natürlich“ sich geberden, von denen ihr selbst ihrem größeren Theile nach aussagt, daß sie nicht wiedergeboren seien! Wenn der natürliche Mensch so schlecht wäre, wie ihr ihn schildert, wenn er Gott und den Nebenmenschen nur hassen könnte, wenn er unfähig wäre, in diesem Zustande das Gute zu wollen, geschweige zu thun, wie lange wäret ihr eures Lebens sicher? Das Band der Liebe, der Treue, der Pietät, das sich auch auf dem Boden des natürlichen Lebens, bei Menschen, die ganz außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes stehn, ungewollt und von selbst um Eltern und Kinder, um Gatten, Freunde, um Fürst und Volk schlingt, widerlegt vollständig die Theorie von der gänzlichen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zu irgend einem wahrhaft Guten. Das Familienleben, die Freundschaft, das bürgerliche Leben mit seinen, wenn auch noch so rohen Rechtsverhältnissen — das sind sittliche Lebensformen, in welchen der dem Menschen von Natur einwohnende sittliche Gehalt sich einen Ausdruck giebt. Es ist die höchste Sittlichkeit, wenn der Wille sich mit freiem Selbstbewußtsein durch sein eigenes Wesen bestimmt, aber es ist nicht die einzige Form der Sittlichkeit; es giebt auch eine naive Sittlichkeit, in welcher der Mensch wie durch einen reflexionslosen Naturtrieb, in Folge eines glücklichen Instinkts das Rechte trifft, eine Form, die z. B. auch auf höher entwickelten Stufen dem weiblichen Geschlechte eigenthümlich ist. Nur dadurch ist es möglich und richtig, von einer natürlichen Herzensgüte zu reden, die nicht das Werk des sich durch die Idee des Guten bestimmenden Willens ist. Ueberhaupt ist oft die Natur das Beste am Menschen und setzt den Verirrungen und Luftsprüngen des Geistes oft eine wohlthätige Schranke. Trefflich hat Schiller gesagt: was ist unsere gepriesene Selbstständigkeit, wenn die Natur fehlt?

Läßt man den natürlichen Menschen durchaus schlecht und verdorben sein, so übersieht man das der menschlichen Natur sub-

stanziell einwohnende, ihr stets mitgesetzte Göttliche, das seine Entfaltung mit dem Anfang der menschlichen Entwicklung beginnt und sich in sittlichen Gefühlen, Strebungen, Lebensformen einen Ausdruck geben muß, ehe noch dem Menschen ein klares Bewußtsein des göttlichen Gesetzes und der sittlichen Idee aufgegangen ist.

Um die Härte, welche in der Behauptung einer absoluten Verdorbenheit des natürlichen Menschen liegt, etwas zu mildern und den Erfahrungen des täglichen Lebens einigermaßen gerecht zu werden, hat die ältere Kirchenlehre, der Schleiermacher auch hierin gefolgt ist, den Begriff der bürgerlichen Gerechtigkeit (justitia civilis) aufgestellt. Man hat dem menschlichen Willen neben der libertas in malis eine libertas in externis gelassen. Aber diese libertas in externis, auf welcher die bürgerliche Gerechtigkeit beruht, ist nichts Anderes, als libertas in malis, weil der Voraussetzung nach der Wille unfähig ist zu allem Sittlichguten, und es ein indifferentes Gebiet, das nicht unter die sittliche Werthschätzung fiele, nicht geben kann. Schleiermacher *) führt als ein Beispiel der justitia civilis und als ein Schema für dieses ganze Gebiet die Vaterlandsliebe an, welche „als die Selbstliebe eines Volkes mit Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit aller Art gegen diejenigen verbunden sein kann, welche außerhalb dieses Vereins stehen, wenn nicht der Eigennutz und die Ehrliebe des Gemeinwesens, welche wiederum Eigenliebe ist, das Gegentheil fordern." Aber wir fragen: ist darum die Vaterlandsliebe etwas Sittlichschlechtes oder sittlich Indifferentes, weil sie noch nicht durch die sittliche Idee von aller Einseitigkeit gereinigt ist? Bei der Frage nach dem sittlichen Werth einer Handlung kommt es einzig auf die Motive an, ob diese in der Selbstsucht

---

*) Christl. Gl. §. 91. 3.

oder in der Liebe zum Guten liegen. Wagt nun Jemand zu behaupten, daß der natürliche, d. h. außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes stehende Mensch sich nur aus Selbstsucht für sein Vaterland aufopfern könnte? Sonderbare Selbstsucht, die sich selbst hingiebt und das Leben opfert! Mögen immerhin selbstische Motive, wie Ruhmsucht, Ehrliebe mitlaufen, so sagt ja Schleiermacher, übereinstimmend mit der Kirchenlehre, auch von den Wiedergeborenen, daß auch bei ihrem besten Werke die Sünde immer noch in irgend einer Weise mitwirke. Die Vaterlandsliebe, wenn auch mit unreinen Elementen vermischt, ist eine sittliche Lebensform, ein Ausfluß der gottbegabten Menschennatur und ihre Erscheinung auf dem Boden des natürlichen Menschen widerlegt die Voraussetzung der absoluten Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten. Zwingli ist hierin consequenter und hat eingesehen, daß mit der Annahme einer absoluten sittlichen Unfähigkeit auch eine bloß bürgerliche Gerechtigkeit sich nicht verträgt; er läugnet sie geradezu. Mit dem Verlust des göttlichen Geistes in der ersten Sünde sind die Grundlagen aller Sittlichkeit geschwunden, und wenn die Menschheit nicht in unmenschlichen Frevel und gräuliche Laster gefallen ist, so ist dieß nicht der Güte der menschlichen Natur, sondern der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben, die durch verschiedene Veranstaltungen die Bösen zwingt und „verhebt." Zwingli erklärt daher den Staat, die Verhältnisse des Vertrags, das Eigenthumsrecht, in welchen wir einen Ausdruck des der menschlichen Natur einwohnenden sittlichen Gehaltes sehen, für Folge der Sünde *) und kommt hierin von ähnlichen Voraussetzungen zu ähnlichen Consequenzen, wie Hobbes. In der That, wäre die Behauptung der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen richtig, so könnte er sein Vaterland und seine Mit-

*) Vergl. Sigwart: Ulrich Zwingli.

menschen nur hassen, die Mutter müßte ihr Kind in der Wiege erwürgen und der Bräutigam die Braut in der Umarmung bestehlen.

Aber diese Theorie der justitia civilis widerspricht nicht nur den eigenen Voraussetzungen, sondern sie beruht überhaupt auf einer falschen dualistischen Anschauung von dem Verhältniß Gottes und der Welt. Man sagt, in weltlichen Dingen könne man seine Pflichten erfüllen und rechtschaffen sein, ohne von der christlichen Erlösung berührt zu sein; man könne ein tüchtiger Regent, ein gehorsamer Staatsbürger, ein redlicher Verwalter öffentlicher Güter, ein ehrlicher Kaufmann, ein fleißiger und sparsamer Familienvater u. s. w. sein, nur in geistlichen Dingen, nämlich wenn es sich um die Liebe zu Gott und die freudige Erfüllung seiner Gebote handle, da vermöge der Mensch Nichts ohne den Beistand der umschaffenden Gnade. Aber diese ganze Anschauung unterscheidet dualistisch zwischen Staat und Kirche, zwischen bürgerlichem Leben und Reich Gottes. Der Staat und das bürgerliche Leben ist das gottentfremdete weltliche Dasein, wo man seine Pflichten erfüllen und gerecht sein kann ohne Gott — justitia civilis, — die Kirche ist das Reich Gottes, das einzige Gebiet der wahren Sittlichkeit. Es ist jene einseitige, dualistische Frömmigkeit, welche das ganze sogenannte weltliche Leben als etwas der Religion und dem Seelenheil Gleichgiltiges, Fremdes ansieht.

Behauptete die bisher betrachtete Theorie eine solche Schlechtigkeit des natürlichen Menschen, daß darüber die göttliche Ebenbildlichkeit desselben zu Grunde ging, so ging Rousseau und ihm nach die sogenannte Schule der Humanisten und Filanthropisten von dem Grundsatz der natürlichen Güte des Menschen aus, der aber ebenso einseitig und schief ist, wie die entgegengesetzte Ansicht, indem er den Unterschied des natürlichen Geistes von dem freien, sittlichen Geist und damit das eigentliche Wesen des Sitt-

lichguten übersieht. Nach dieser Theorie ist der Mensch von Natur gut, d. h. alle im menschlichen Wesen angelegten Elemente, alle natürlichen Bestimmtheiten seines Willens, die selbstischen sowohl, als die auf's Allgemeine gerichteten Neigungen und Triebe sind an sich gut, und würde der Mensch diese natürlichen Bestimmtheiten seines Willens naturgemäß ausbilden und entwickeln, so würde er die sittliche Vollkommenheit erreichen; die Sünde ist nur die Abirrung von der Natur.

Diese Ansicht verkennt das Wesen des menschlichen Willens; sie nennt natürliche Bestimmtheiten des Willens bereits gut, ehe nur der Wille, das selbstbewußte Ich sich in ein Verhältniß zu denselben gesetzt hat. Jene natürlichen Bestimmtheiten des menschlichen Willens sind nur der Inhalt, der Stoff des Willens, der an sich weder gut noch böse ist, bis der Wille ihn aus eigener Entscheidung zu seiner Bestimmtheit gemacht hat. Im Gegensatz gegen die ihr entgegengesetzte Theorie von der sittlichen Schlechtigkeit des natürlichen Menschen hat diese Ansicht ihr relatives Recht, indem sie das der menschlichen Natur unmittelbar mitgesetzte Göttliche anerkennt, aber ihr Fehler ist, daß sie gut und bös zu Prädicaten der Natur macht, während sie nur als Prädicate des wollenden, selbstbewußten, sich selbstbestimmenden Geistes ihren wahren Sinn haben. Und das ist nicht etwa bloß ein leerer Wortstreit, vielmehr bildet sich auf Grundlage dieser Ansicht von der natürlichen Güte des Menschen eine vom christlichen Princip gänzlich abweichende Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe. Sind die natürlichen Triebe des Menschen an sich alle gut, so kann die sittliche Aufgabe nur darin bestehen, dieselben zu entwickeln, zu ordnen, in das rechte Verhältniß zu einander zu setzen, jedem das rechte Maß gegenüber dem anderen anzuweisen, also eine Harmonie unter denselben zu Wege zu bringen. Dadurch wird die Tugend sittliche Schönheit, das glückliche Gleichgewicht

aller Kräfte und Neigungen, Lebensharmonie, Lebenskunst. Die sittliche Aufgabe ist hier ganz die antike, griechische, das schöne Maß, die σωφροσυνη, das καλον identisch mit dem ἀγαθον. Diese Lebensanschauung, die unter den Neueren von dem englischen Moralisten Shaftesbury am schönsten und beredtesten ausgeführt worden ist, ist nicht die christliche. Das negative Moment, das für das Verhältniß des Geistes zur Natur so wesentlich und von dem christlichen Princip so scharf betont wird, fehlt hier ganz: die Buße, die Selbstverläugnung, die Weltentsagung; darum kommt auch die positive Thätigkeit des Geistes nicht recht zur Geltung; er ist nicht die selbständige Macht, welche die Naturtriebe durchdringt und verklärt und die Unendlichkeit seines Wesens in sie hineinlegt, indem er sie mit Freiheit zu seinen eigenen Bestimmtheiten macht; er ist nur der Schrankensetzende, der Maßanweisende: Bis hieher und nicht weiter!

Man hat mit Recht dieser Anschauung, wie sie von Shaftesbury in der Moral ausgebildet worden ist, vorgeworfen, sie sei nur die Sittlichkeit des Gentleman, nicht des gemeinen Mannes. Wer nicht im Stande ist, die in ihm angelegten Triebe und Neigungen zum Schönen zu erziehen, wozu immerhin glückliche äußere Umstände, ästhetischer Sinn und ziemliche Geistesbildung erforderlich sind, der ist nicht fähig zur Sittlichkeit. Christus spricht nicht davon, daß wir die in uns vorgefundenen Triebe entwickeln, cultiviren, zum Schönen erziehen sollen, sondern er sagt: Wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst. Die Tugend soll nicht bloß als Selbstgenuß, sondern auch als herbe Pflicht empfunden werden.

Wird es nicht immer die Folge der gezeichneten Ansicht von der natürlichen Güte des Menschen sein, daß man es nicht genau nimmt mit der Sünde, wenn man es nur versteht, sie in das Gewand der χαρις einzuhüllen, zumal mit der Gattung von

Sünden, welche an sich schon für die Fantasie des Menschen besonders lockend und reizend sind? Eine, wenn auch noch so verfeinerte und gebildete Selbstsucht und Genußsucht wird immer aus jener Auffassung der menschlichen Natur fließen.

§. 8.

Was in §. 6 und 7. als der Zustand des natürlichen Menschen geschildert worden ist, ist der wesentliche Charakter der Menschheit überhaupt auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung. Es ist die Zeit der „*στοιχεια του κοσμου*," da der Geist noch mehr oder weniger selbstlos hingegeben ist an das Natürliche, wo daher auch die Religion der Glaube ist an Naturmächte, oder, wenn es höher kommt, an eine zwar geistig vorgestellte, aber mit allen Schranken der Natürlichkeit behaftete Götterwelt; die „Zeiten der Unwissenheit," wo noch die rechte Erkenntniß des Gesetzes fehlt, das erst dann eine selbständige Bedeutung gewinnt, wenn der Geist sich in seiner Unendlichkeit im Gegensatz gegen die Natur ergriffen hat, wo daher von Sünde und Zurechnung nicht im eigentlichen Sinne geredet werden kann (*ἀνευ νομου ἡ ἁμαρτια οὐκ ἐλλογειται*); die Zeiten entweder einer sittlichen Rohheit und Wildheit, wo die Menschen nur durch Naturimpulse sich bestimen lassen — Barbaren, oder einer naiven Sittlichkeit, wo der Geist noch in der Form eines glücklichen Instinkts die Natur maßvoll ordnet — Hellenen, je nach der Beschaffenheit der Naturanlage, die jedes Volk als sein Erbtheil angetreten hat, und der in Folge davon gewordenen Bildung und Cultur.

Wenn man den natürlichen Menschen nur als sündig und verdorben darstellt, so ist es consequent, auch die Tugenden der Heiden glänzende Laster zu nennen. Aber diese Ansicht verkennt die Wahrheit, daß der Geist dem Menschen als göttliche Anlage innewohnt und sich daher als Princip des Guten mit der Entwicklung des Menschen entfalten muß, und streitet gänzlich mit den unläugbaren Thatsachen der Geschichte. Jeder unbefangene Blick in das Leben der alten Griechen, Römer, Germanen erweist jene Anschauung in ihrer ganzen Ungeschichtlichkeit und Unwahrheit. Man erkläre aus dem Standpunkt Augustins die sittliche Welt der homerischen Gesänge! Die altkirchlichen Theologen haben verschiedene Anläufe genommen, das Gute auch des natürlichen Lebens anzuerkennen, indem sie z. B. die Sittlichkeit der Heiden zu erklären suchten aus der Wirksamkeit des *λογος σπερματικος* oder, wie Zwingli, des zu allen Zeiten thätigen göttlichen Geistes, indem sie die besseren Regungen des unwiedergeborenen Menschen überhaupt unter dem Gesichtspunkt der gratia praeveniens betrachteten. Die Tendenz ist anzuerkennen, aber das äußere, mechanische Verhältniß zwischen Gott und Mensch, das allen diesen Theorien zu Grunde liegt, muß aufgehoben werden. Sie fassen den göttlichen Geist, die Gnade als etwas von außen her, aus einer transscendenten Welt an den Menschen Heran- und Hinein-kommendes, während doch der Geist das Wesen des Menschen selbst ausmacht und das Göttliche dem Menschen einwohnend ist.

Wenn der §. selbst die Zeiten der Griechen und Römer als Zeiten der Unwissenheit und der *ἀνομια* bezeichnet, so scheint das im Widerspruch zu stehen theils mit den Aussagen der Geschichte, welche zeigen, daß im Bewußtsein des antiken Menschen der Unterschied des Guten und Bösen und somit auch das Gesetz nicht fehlte, theils mit der Behauptung des Apostel Paulus,

daß auch die Heiden ein Gesetz haben; aber der Widerspruch ist nur derselbe, den auch Paulus begeht, wenn er doch jene Zeiten wieder Zeiten der Unwissenheit nennt (Act. 17, 30) und von einer Sünde redet, die noch nicht eigentlich Sünde sei und auch nicht als solche zugerechnet werden könne. Der Widerspruch liegt in der Natur der Sache, darin, daß im individuellen Leben die Momente des Begriffs nirgends so streng geschieden sind, wie in der theoretischen Betrachtung. Auch die Heiden haben ein Gesetz, weil auch auf der Stufe des natürlichen Lebens der Geist, welcher das Gesetz giebt, sich entfaltet (§. 7); aber da der Geist erst als natürlicher vorhanden ist, so hat das Gesetz noch nicht seine volle Bedeutung und die bewußte Richtung auf die Idee des Guten und die Bestimmung des individuellen Willens durch dieselbe fehlt.*)

§. 9.

Die unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur kann nicht bleiben, weil sie einen Widerspruch enthält. Die weitere Entwicklung wird dahin treiben, daß Geist und Natur sich scheiden. Dieß kann in doppelter Weise geschehen: entweder stellt sich der Geist in einen Gegensatz zur Natur und unterdrückt sie — Ascese, oder die Natur herrscht im Gegensatz gegen den Geist als rohe Sinnlichkeit und ungezügelte Selbstsucht. Beide Erscheinungen treten uns aus dem Leben der alten Völker entgegen, als das Princip der antiken Sittlichkeit, die unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur, sich ausgelebt hatte.

---

*) Vergl. Einleitung Seite 1.

Das Bild, das Paulus Röm. 1, 21—32 von der Sittlichkeit der Heiden entworfen hat, ist erst zutreffend für jene Zeit, da das antike Leben in voller Auflösung begriffen war und sich die Dialectik der antiken Sittlichkeit in der im §. angegebenen Weise vollzogen hatte. Wo der Geist erst als natürlicher ist, da ist das Herrschende und Bestimmende eben die Natur, das Sinnliche, das Fleisch. Das Streben, das Fleisch zur Geltung zu bringen, das Trachten nach dem, was diesem natürlichen Selbst nützt und wohlthut, ist die Selbstsucht, welche auch das Geistige am Menschen immer mehr in ihre Dienste *) nimmt. Die Herrschaft der rohen Natur, der wüsten Sinnlichkeit, der ungezügelten Selbstsucht wird für die Masse der Menschen die Consequenz des natürlichen Menschen sein. Edlere Gemüther dagegen werden den Geist zur Herrschaft bringen wollen, aber zuerst im reinen Gegensatz gegen die Natur, in der Form der weltfeindlichen Ascese. Wie sich im Leben der antiken Völker auch diese Richtung am Ende geltend machte, zeigt die Culturgeschichte, besonders die Geschichte der alten Filosofie. Mit dem Dualismus zwischen Geist und Natur endete die alte Welt, um das ungelöste Räthsel dem Christenthum aufzugeben.

II. Der gesetzliche Mensch.

§. 10.

Der Geist als natürlicher oder das Bestimmtwerden des Willens durch bloße Naturantriebe ist ein Wi-

*) Vortrefflich hat Fr. Rückert das Leben des Sünders vom Standpunkt der Selbstsucht aus nach allen seinen Beziehungen geschildert in dem ersten Theile seiner „Theologie,“ worauf wir hiermit zur Ergänzung des hier nur Angedeuteten verweisen.

derspruch gegen die Idee des Geistes, der nicht selbstlos an die Natur hingegeben sein, sondern dieselbe mit selbstbewußter Freiheit beherrschen soll. Der erste Zustand des Menschen ist also unvollkommen. Kommt diese Unangemessenheit dem Menschen zum Bewußtsein als eine nicht sein sollende, so weiß er sich als Sünder und erkennt den Zustand der Unvollkommenheit als Sünde.*)

§. 11.

Die ursprüngliche Unangemessenheit des Willens kommt dem Menschen zum Bewußtsein als eine nicht sein sollende durch das Gesetz, welches nichts anderes ist, als der Machtspruch des Geistes, der sich in seinem Gegensatz gegen die Natur erfaßt hat und daher die bloß natürliche Beschaffenheit des Willens als eine nicht sein sollende d. h. sündige erklärt. Der Begriff der Sünde entsteht daher erst mit dem Gesetz. Die *επιθυμια* (Röm. 7, 7 ff.) und ihre Verwirklichung ist vor dem Gesetz da, aber sie wird erst sündig, wenn das Gesetz spricht: *ουκ επιθυμησεις*. Das Gesetz verändert also zunächst nur die Form der Handlung, nicht die Materie. Daher Paulus mit Recht vom Gesetze sagt, daß es die Erkenntniß der Sünde bewirke,**) ja daß es die *δυναμις της ἁμαρτιας* sei,***) weil es die Sünde erst zu dem macht, was sie ihrem Wesen nach ist: nämlich nicht eine bloße natür-

---

*) Ueber die Frage nach der Nothwendigkeit des Bösen, über die verschiedene Beziehung, in welcher die Sünde als nothwendig und als freie That des Willens zu betrachten ist, siehe die vortreffliche Abhandlung Zellers „über das Böse" in den theolog. Jahrbüchern 1847.

**) Röm. 3, 20.

***) 1. Cor. 15, 56.

liche Unvollkommenheit, eine natürliche Schranke des Willens, das noch nicht Gewordensein des Guten, sondern der bewußte Widerspruch des Willens gegen das erkannte Gute, gegen seine eigene Idee.

§. 12.

Das Gesetz bringt die Sünde zur Erkenntniß, aber es hat nicht sofort die Kraft, den Menschen zu heiligen und gerecht zu machen. Der Grund ist einfach. Das Gesetz spricht: „du sollst" und zeigt damit an, daß der Mensch, an den es sich wendet, nicht will, daß ihm die freie Liebe noch fehlt, daß er noch fleischlich gesinnt ist (σαρκικος). *) Das Gesetz ist auf Tafeln geschrieben, daß es der Mensch lesen kann, aber es ist nicht inwendig in ihm. Auf dem Standpunkt des Gesetzes ist zwar der Gegensatz des Geistes gegen die Natur aufgegangen, aber der Geist wird noch nicht erkannt als das eigene Wesen des Menschen, daher wird er angeschaut als ein nur von außen her gebietender, von dem Menschen unendlich verschiedener. Der Verstand hat den Geist als das Wahre, allein Berechtigte, als das Höchste erkannt, das aber dem fleischlichgesinnten Menschen nur als ein Fremdes, mit absolutem Machtgebot auftretendes Wesen gegenübersteht. Einem Moses hat sich Gott geoffenbart als der freie, naturlose Geist, als der heilige, gesetzgebende Wille, aber dem Volk, dem er das Gesetz gab, war dieser Gott ein fremdes Wesen, zu dem es nur im Verhältniß der Furcht stehen konnte. Auch jetzt noch kommt dem Menschen das Gesetz immer zuerst von außen durch Eltern und Erzieher als ein höherer, ihm gebietender Wille, ehe er es als sein eigenes wah-

*) Röm. 7, 15.

res Wesen mit Liebe ergreift und ihm dadurch die Gesetzesform abstreift. *)

So muß der Mensch zwar dem vom Geiste gegebenen Gesetz (daher *νομος πνευματικος* Röm. 7, 14) als dem Wahren und allein Berechtigten zustimmen (*συνηδομαι τῳ νομῳ κατα τον ἐσω ἀνθρωπον* Röm. 7, 22), aber weil es ihm nur erst als fremde Macht gegenübersteht, ist ein beständiger Widerspruch gesetzt zwischen dem, was man als gut anerkennt und dem, was man thut.

§. 13.

Das Gesetz kann also nicht wahrhaft gerecht machen, aber eine gewisse Gerechtigkeit erzeugt es doch, nämlich die Werkgerechtigkeit, die in doppelter Form erscheint:

1. Wird der Mensch aus Furcht vor dem ihm gegenüberstehenden Geist, den er als das höchste Wesen anerkennt, die einzelnen im Gesetze vorgeschriebenen Werke zu thun suchen, so weit er kann, er wird nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen u. s. w. — sklavischer Gehorsam, keine sittliche Freiheit, Legalität an der Stelle der Moralität.

2. Weil er aber doch nie alle Gebote erfüllt und darum im Bewußtsein der Sündhaftigkeit den Zorn Gottes fürchtet, so erfindet er besondere Werke und Uebungen, die seine Versöhnung

*) Wenn die Theologen den Begriff des Sittlichguten abgeleitet haben von der willkührlichen Bestimmung eines außer dem Menschen stehenden Gottes und gesagt haben, das Gute sei nicht gut, weil es der Idee des Menschen entspreche, sondern weil es Gott einmal so gewollt habe, so haben sie einen niederen Standpunkt, der auf der Stufe des gesetzlichen Menschen ganz berechtigt ist und auch auf einer höheren sittlichen Stufe seine Wahrheit nicht ganz verliert (vergl. §. 24), zum einzig wahren und höchsten gemacht.

mit Gott bewirken sollen, Werke, die nicht aus dem Umkreis seiner sittlichen Pflichten entspringen, die vielmehr hauptsächlich den Zweck aussprechen, die Unterwürfigkeit des Sünders unter das höchste Wesen auszudrücken: Opfer und Reinigungen, Kasteiungen und Uebungen.

Aus der pünktlichen Beobachtung besonders der Werke zweiter Gattung bildet sich leicht die Vorstellung von einem Verdienst, das sich der Mensch Gott gegenüber erwerbe — farisäische Werkheiligkeit.

§. 14.

Diese Werkgerechtigkeit ist aber freilich nicht die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Denn 1) ihr Grund ist nur derselbe, aus dem auch die Sünde entspringt, nämlich die natürliche Selbstsucht, hier in der Form der Furcht vor der Strafe; 2) die Gesinnung ist darum bei all' dem äußeren Schein keine geheiligte. Der Mensch hütet sich zwar vor den einzelnen, im Gesetz verbotenen Werken, er sucht das Gesetz seinem Buchstaben nach zu erfüllen, aber die Gesinnung fehlt. Haß, Neid, Wollust, die Sünde in allen ihren Gestalten übt die ungebrochene Herrschaft aus über das noch fleischlichgesinnte Herz. (Vergl. die Polemik der Bergrede im Matthäus.)

§. 15.

Die endliche Folge dieser Werkgerechtigkeit kann daher nur sein die Verzweiflung an der eigenen Kraft und der eigenen Gerechtigkeit und die Sehnsucht nach einer Erlösung durch Gott, nach der „Gerechtigkeit, die Gott giebt." Wenn wir oben (§. 7 und 8.) die Behaup-

tung von der gänzlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten aus eigenen Kräften als unwahr und einseitig verwerfen mußten, so hat sie an dieser Stelle ihre volle Wahrheit und Berechtigung als ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des sittlichen Geistes.

§. 16.

Auf dem Standpunkt des gesetzlichen Menschen offenbart sich Gott als den Heiligen und Gerechten.

§. 17.

Die Heiligkeit Gottes ist seine Allgegenwart in der Welt, vermöge welcher er die Sünde immer und überall richtet.

Die Heiligkeit Gottes hätte nach dem Vorgang Schleiermachers *) auch bezeichnet werden können als die Allgegenwart Gottes in der Welt, vermöge welcher er mit dem Bewußtsein der Sünde überall das Gewissen setzt. Nur erscheint diese Definition zu eng. Nicht bloß darin zeigt sich Gottes Heiligkeit, daß er durch das Mitsetzen des Gewissens die Sünde immer richtet als das Nichtseinsollende, sondern auch dadurch, daß das Böse durch seine Natur immer schon gerichtet ist als das Nichtseiende, das dem Guten gegenüber keinen Bestand hat, weil es als bloßer Widerspruch kein wahres Sein in sich trägt.

Das Mitsetzen des Gewissens mit der Sünde als ein wesentliches Moment der göttlichen Heiligkeit schließt die Vorstellung eines absolut bösen Wesens in der Welt als unmöglich aus. Gäbe es in Gottes Welt einen Teufel, d. h. eine Verkörperung des

*) Christl. Gl. §. 105.

Bösen, so müßte die göttliche Allgegenwart, besonders aber seine Heiligkeit, d. h. Gott selber aufgegeben werden.

§. 18.

Die göttliche Gerechtigkeit ist nur eine spezielle Anwendung der göttlichen Heiligkeit auf das Thun und Schicksal jedes einzelnen Menschen. Sie ist die göttliche Allgegenwart in der Welt, vermöge deren wir kein wahres Heil erlangen ohne Gehorsam gegen das göttliche Gesetz und ebenso von keinem wahren Unheil betroffen werden im Gehorsam gegen dasselbe.

Die gewöhnliche, populäre Definition der göttlichen Gerechtigkeit als derjenigen Eigenschaft Gottes, vermöge welcher er das Gute belohnt und das Böse bestraft, ist unklar und verwirrend, weil nicht gesagt ist, welches denn dieser Lohn des Guten sei und worin diese Strafe des Bösen bestehe. Gewöhnlich will man damit sagen, Gott setze Tugend und äußere Glückseligkeit, Sünde und Unglück in's Gleichgewicht. Aber diese Gerechtigkeit Gottes zeigt sich gerade in der Welt nicht; der Gerechte muß oft viel leiden und der Gottlose sitzt im Schoß des Glücks. Diesen herben Widerspruch sucht man zu lösen, indem man die Ausgleichung in das Leben nach dem Tode setzt. Allein diese Ausgleichung ist wenig geeignet, Vertrauen zu der Gerechtigkeit Gottes zu erwecken. Gehört es zum Wesen Gottes, das Gute zu belohnen durch äußeres Glück, das Böse zu bestrafen durch äußeres Unglück, so sieht man nicht ein, warum er in der Welt so ganz gegen sein Wesen handelt. Warum hat er die Welt nicht so geordnet, um in derselben immer seinem Wesen gemäß handeln zu können? Entweder ist diese Welt gar nicht von Gott erschaffen worden, sondern etwa von dem Demiurgos der Gnostiker,

oder die von ihm geschaffene Welt ist ihm durch irgend eine Macht verdorben worden, daß er die Entfaltung seines Wesens in eine andere Welt verlegen muß — Vorstellungen, die mit jedem wahren Gottesbegriff streiten. Ja die Gerechtigkeit Gottes wird durch diese Auskunft nicht einmal gerettet. Wenn nach der gewöhnlichen Ansicht von der Vergeltung nach dem Tode die hienieden unschuldig Leidenden in jener Welt nur den gleichen Grad der Glückseligkeit erlangen wie diejenigen, die schon in diesem Leben ihr Gutes genießen durften, so ist Jenen für ihr unverschuldetes Erdenleiden kein Ersatz geboten und Gott bleibt ungerecht. Hieraus folgt aber nur, daß die Definition der göttlichen Gerechtigkeit, wonach er zwischen sittlicher Würdigkeit und Unwürdigkeit einerseits, und äußerem Glück und Unglück andererseits das Gleichgewicht herstellen soll, unrichtig ist. Das ist allerdings wahr und macht ein Moment der göttlichen Gerechtigkeit aus, daß im Gesammtleben der Menschen das Maß des Wohlbefindens und der irdischen Glückseligkeit abhängig ist von ihrem Verhalten zu Gottes Gesetz, daß „Gott in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit einen Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet hat“,*) daß mit der Uebertretung der göttlichen Gebote auch Uebel und Leiden überhand nehmen nach dem Worte der Schrift: „Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben.“ Mit der wachsenden sittlichen Vervollkommnung der Menschen werden vor Allem die geselligen Leiden zurücktreten, welche die Menschen durch ihre Thorheit und Sünde einander zufügen; die natürlichen, d. h. die aus dem Zusammenhang des Menschen mit der äußeren Natur und aus seiner ganzen endlichen Beschaffenheit entspringenden Uebel werden theils durch die gemeinsame Liebe gelindert, theils

*) Schleiermacher christl. Gl. §. 106.

durch die immer steigende Ueberwindung der Natur durch den Geist verringert werden, und je sittlicher die Menschen werden, desto mehr lernen sie die Uebel als wohlthätige Mittel geistiger Kräftigung und sittlicher Förderung, also als Fügungen der göttlichen Liebe aufzufassen. Mit dieser der Frömmigkeit so gewohnten Anschauung ist aber bereits die Ansicht, daß das Uebel nur Strafe der Sünde sei, daß Gottes Gerechtigkeit das Gute mit äußerem Glück, das Böse mit äußerem Unglück verbinden müsse, fallen gelassen. Eine solche Forderung an die göttliche Gerechtigkeit stellen heißt nichts anderes, als: fordern, daß die Natur sich nach ethischen, statt nach fysikalischen Gesetzen richte, also aufhöre, Natur zu sein. Die Sonne scheint über Gerechte wie über Ungerechte, der Hagel verheert das Feld des Gottlosen und des Frommen, der Sturmwind fragt nicht darnach, „ob das Schiff, das er an die Klippe wirft, Seeräuber führt oder Missionäre.“

Die göttliche Gerechtigkeit kann daher nur darin sich zeigen, daß Gott uns ohne Gehorsam gegen sein Gesetz kein wahres Heil erlangen läßt. Die Gottentfremdung nimmt dem Menschen Alles, was das wirkliche Glück des Menschenlebens ausmacht: die innere Seligkeit in der Gemeinschaft mit Gott, die Einheit mit sich selbst, den inneren Frieden, die Freude im heiligen Geist, die Wonne der Liebe, den Reichthum in der Armuth, die göttliche Freudigkeit im Leben und Sterben: das hat nie ein Gottloser und das entbehrt kein Frommer, darum ist Gott gerecht in allen seinen Werken und heilig in allen seinen Wegen. Behaupten wollen, daß Gott ungerecht sei, wenn er mit der Erfüllung seiner Gebote nicht immer Gesundheit ohne Schmerzen, Reichthum, Ehre, irdisches Wohlleben verbinde, das heißt nur: die Bestimmung des Menschen und sein wahres Heil in den Besitz dieser Güter setzen, also vom Christenthum noch so wenig begrif-

fen haben als ein Heide. Die Verehrung eines leidenden Erlösers, die ganze, so tiefsinnige und reichhaltige Symbolik des Kreuzes widerlegt schon die gewöhnliche Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit.

III. Der pneumatische Mensch.

§. 19.

Der Mensch unter der Sünde und dem Gesetz schließt mit der Verzweiflung an der eigenen Kraft und der Sehnsucht nach einer Erlösung durch Gott. Diese Sehnsucht wird befriedigt. Wenn die Zeit erfüllt ist, offenbart sich Gott dem Menschen als der Vater, der ihn aus dem Verderben der Sünde zu seiner Kindschaft beruft, als der heilige Geist, der in ihm wohnt, um ihn zu erleuchten, zu heiligen, zu trösten, als die Liebe, die ihm ihr eigenes Wesen mittheilt.

1. Der Begriff der göttlichen Vaterschaft, welcher die menschliche Kindschaft zu seinem nothwendigen Correlat hat, bezeichnet die dem Menschen zum Bewußtsein gekommene Wesensgemeinschaft mit Gott. Die Einheit des Menschen mit Gott ist zwar an sich von Hause aus vorhanden (§. 6 ff.), aber sie soll auch für den Menschen werden dadurch, daß sie ihm zum Bewußtsein kommt und seine eigene That wird. Jene anfängliche, unmittelbare, natürliche Einheit ist eine unvollkommene, weil sie als eine bloß natürliche und gegebene dem Wesen des Geistes widerspricht, der nur dann wahrhaft Geist ist, wenn er sich selbst durch eigene, freie Bestimmung dazu macht. Dieser Widerspruch kommt zu Tage (§. 10). Der Mensch, der sich nicht durch sein wahres

Wesen, sondern durch bloße Naturimpulse bestimmen ließ, erkennt sich eben darum als Sünder, als nur natürlich und fleischlich gesinnt und hat sich den freien, naturlosen Geist gegenüber als seinen Gesetzgeber und Richter, als den zornigen und eifrigen Gott, als das seine schlechte Endlichkeit verzehrende Feuer. Die ursprüngliche Einheit mit Gott hat sich in den herbsten Gegensatz aufgelöst. Nun auf der dritten Stufe der religiösen Entwicklung kommt dieser Geist, den er vorher als ein fremdes Wesen betrachtete, dem Menschen zum Bewußtsein „als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein," mit dem er aus dem Zwiespalt heraus wieder Eins werden soll, der nur darum aus dem Verderben der Sünde heraus als sein Ziel vor ihm steht, weil er eigentlich nur sein eigenes, wahres Wesen ist. Jetzt hat der knechtische Geist der Furcht ein Ende und es herrscht der kindliche Geist, mit dem wir rufen: Abba, lieber Vater!

2. Aber es ist nicht genug, daß dem Menschen das Bewußtsein aufgegangen ist von seiner Wesensgemeinschaft mit Gott; dieser Gott soll nun auch das Princip, die bewegende, treibende Kraft seines inneren Lebens werden. Gott als das Princip der Erleuchtung, Heiligung und Beseligung des Menschen ist der heilige Geist.

a) Der heilige Geist als Princip der Erleuchtung, weßwegen er im Evangelium Johannes (14, 17) der Geist der Wahrheit genannt wird, und Paulus (1. Cor. 2, 9—11) sagt: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, das hat uns Gott geoffenbart durch seinen Geist. Denn der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit." Nun erst erlangt der Mensch den höchsten Begriff von Gott als dem allgegenwärtigen Geist, der sein eigenes Wesen dem Menschen mittheilt, als der Liebe, die sich ausgießt über sein Herz. Und damit ist dem Menschen auch sein eigenes Wesen, sowohl sein Ziel und seine Bestimmung, als sein unge-

heurer Abstand von demselben klar geworden; sein Ziel: aus seiner Natürlichkeit heraus immer mehr zu freier, selbstbewußter Geistigkeit zu gelangen; sein Abstand, indem er jetzt erst sein natürliches Wesen in seinem ganzen Unterschied von seinem wahren Wesen erkennt; jetzt erst wird die Sünde in ihrer ganzen Intensivität begriffen. Der gesetzliche Mensch hatte auch Erkenntniß der Sünde, aber eine noch sehr äußerliche, er erkannte nur seine einzelnen Abweichungen von dem Buchstaben des ihm noch äußerlichen Gesetzes, aber nicht die ganze Tiefe der Sündhaftigkeit und Gottentfremdung seines Wesens.

Ist der göttliche Geist das Princip der Erkenntniß im Menschen, so verschwindet die Spannung zwischen menschlicher Vernunft und göttlicher Wahrheit, der Gegensatz des menschlichen Denkens und der göttlichen Offenbarung. Der Geist erforscht auch die Tiefen der Gottheit, und es kann daher nie das Vorrecht einer gläubigen Theologie sein, sich bei offenbaren Widersprüchen durch die Auskunft zu beruhigen, daß das menschliche Denken für die Erkenntniß der Wahrheit unzulänglich sei.

b) Der heilige Geist als Princip der Heiligung — *πνευμα ἁγιωσυνης* Röm. 1, 4. Das Gesetz konnte den Menschen nicht lebendig machen und heiligen, weil es nur von außen als eine fremde Macht an das noch fleischlichgesinnte Herz herantrat. Aber der heilige Geist ist das Gesetz als ein dem Menschen innerlich gewordenes, das Gute als die lebendige Triebkraft des menschlichen Willens. Der Geist stellt sich dem Fleisch, den natürlichen Trieben nicht abstract gegenüber und erklärt sie als das Ungöttliche, Nichtseinsollende, sondern er legt sein eigenes Wesen in sie hinein und verklärt sie. So entsteht die sittliche Freiheit gegenüber dem Hingegebensein an die Sinnlichkeit auf der ersten und dem sklavischen Gehorsam auf der zweiten Stufe.

c) Der heilige Geist als Princip der Beseligung oder als

Tröster Joh. 14, 26; Röm. 8, 26. Im Bewußtsein der sittlichen Freiheit und der Uebereinstimmung mit sich selbst fühlt sich der Mensch selig, er hat volles Genüge, er ist befriedigt im Besitz der Güter der Gotteskindschaft. Dieß ist die rechte Gottseligkeit, d. h. die Befriedigung in Gott und durch Gott. Alle anderen Trostgründe, zu denen die Menschen ihre Zuflucht zu nehmen pflegen, sind eitel und prekär; nur Gottes Geist im Herzen ist der einzige wahre Tröster.

3. Wenn endlich gesagt wird, Gott ist die Liebe (1. Joh. 4, 17), so wird dadurch den beiden vorhergehenden Bezeichnungen Gottes kein wesentlich neues Moment hinzugefügt, sondern es soll nur die im Wesen Gottes gelegene Nothwendigkeit ausgesprochen werden, sich als Vater und heiliger Geist zu offenbaren, dem Menschen nicht bloß als der gebietende, Furcht erwekkende Gesetzgeber gegenüberzustehen, sondern sein eigenes Wesen ihm mitzutheilen; denn das Wesen der Liebe ist die Selbstmittheilung. Nur könnte es einer Rechtfertigung zu bedürfen scheinen, daß dieses Prädicat Gott erst hier beigelegt wird und nicht früher schon, wo von dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt die Rede war. Denn die Liebe liegt eigentlich schon im Begriff der Allgegenwart und die Welt ist nur dadurch eine Offenbarung Gottes, daß er sich ihr mittheilt. Die Bezeichnung Gottes als der Liebe erst auf dieser dritten Stufe rechtfertigt sich jedoch dadurch, daß der strengere Sprachgebrauch immer von Gottes Liebe nur in seinem Verhältniß zu den Menschen redet und eine volle Mittheilung erst da Statt findet, wo er sich als den freien, selbstbewußten Geist offenbart.

§. 20.

Das neue Leben, das durch die §. 14 genannte Offenbarung Gottes im Menschen begründet wird, ist,

als neuer Anfang im Gegensatz zum früheren Leben betrachtet, die Wiedergeburt, als ein fortlaufender Prozeß aufgefaßt, die Heiligung.

Die Wiedergeburt bezeichnet den Gemüthszustand, der durch die Offenbarung Gottes im Menschen hervorgebracht wird, in seinem Gegensatz gegen die früheren Stufen des sittlich-religiösen Lebens und ist daher, da jeder Mensch diese Stufen durchmacht, eine Forderung, die an Jeden gestellt werden muß, der in's Reich Gottes eintreten will. Der Zustand, in welchem der Mensch den göttlichen Geist als den heiligen mit Bewußtsein zum Princip seines eigenen Wollens, und der Wille die Erreichung des Guten, weil es dieses ist, zu seinem Lebensziel macht, ist so sehr etwas Neues, daß er mit Recht eine neue Geburt genannt werden darf. Nur darf nicht übersehen werden, daß die Unterscheidung zwischen Wiedergeburt und Heiligung mehr durch die Strenge des Begriffs, als durch das wirkliche Leben, gefordert ist. Denn im wirklichen Leben sind die Gegensätze nie so streng und unvermittelt, wie sie die Wissenschaft, um sie in ihrer Reinheit aufzufassen, hinstellen muß. Es giebt keine Stufe im Leben des Menschen, die vollkommen schlecht und keine, die vollkommen gut wäre. Schon in dem der Wiedergeburt vorangehenden Leben ist Gott dem Menschen nie rein und ausschließlich nur eine fremde Macht; die Freude am Guten und darum auch sittlich gute Regungen und Handlungen fehlen nie, weil die Seele eine naturaliter divina ist, darum ist das, was wir in der Wiedergeburt setzen, kein absoluter Gegensatz gegen das Frühere; aber ebensowenig fehlen im Leben des Wiedergeborenen die selbstsüchtigen, sündigen Willensbewegungen, und die Wiedergeburt fällt in dieser Beziehung zusammen mit der Heiligung, die nicht einen einmal abgeschlossenen, sondern fortgehenden Reinigungsproceß bezeichnet. Die bewußte Richtung des Willens auf das Gute als solches ist nicht die Sache

eines momentanen, durch Zeit und Ort bestimmbaren Entschlusses, sondern die Sache der allmählig erfolgenden Charakterbildung. Darum ist die Forderung ganz verkehrt und widerspricht aller sittlichen Erfahrung, daß im Leben eines Jeden, der ein Christ werden wolle, einmal ein plötzlicher Durchbruch geschehen müsse, der sich nach Zeit und Stunde müsse bezeichnen lassen. Das kann allerdings geschehen, wo das frühere Leben auffallend unnormal gestaltet war oder wo überhaupt die Individualität eines Menschen auf rasche, gewaltsame Uebergänge angelegt ist; aber das Gewöhnliche und Naturgemäße ist es nicht. Wird allerdings der Mensch vor der Wiedergeburt als absolut verdorben betrachtet, als truncus, limus, lapis geschildert, auf den daher die göttliche Gnade nur in der Form eines Stoßes wirken kann, so ist es consequent, einen methodistischen Bußkampf zu setzen und für die Bekehrung Zeit und Stunde zu verlangen, wenn sie eine Wirklichkeit haben soll. Die Täuschungen und Gefahren, die in dieser Forderung liegen, hat Schleiermacher in seinem „christlichen Glauben" II. §. 130 hinlänglich geschildert.

§. 21.

Die Wiedergeburt besteht aus der **Buße**, d. h. dem Schmerz über die zum Bewußtsein gekommene Gottentfremdung und dem Verlangen nach der Erfüllung des Gemüthes von Gott, und aus dem **Glauben**, d. h. der Aneignung Gottes als **unseres** Vaters, als des heiligen Geistes, der in uns wohnt, als der Liebe, die sich ausgießt über unser Herz.

1. Die Buße unterscheidet sich von der auch auf den vorhergehenden Stufen des sittlichen Lebens vorkommenden, sporadischen Reue dadurch, daß in der Buße nicht bloß Einzelnes bereut

wird, sondern der ganze Zwiespalt des wirklichen Willens mit seinem Ideale, das Wesen des natürlichen Menschen als die bei allen einzelnen Vorzügen und Tugenden fleischliche, selbstsüchtige Gesinnung erkannt wird, so daß nun auch die vermeintlich guten Werke, die entweder aus einer Art von gutem Herzensinstinkt oder aus sklavischem Gehorsam gegen Gott geübt worden sind, als nicht wahrhaft gute betrachtet werden, weil sie nicht hervorgegangen waren aus dem Glauben („was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" Paulus). Hierauf beruht die relative Wahrheit der altkirchlichen Lehre, daß alle Handlungen des Nichtwiedergeborenen sittlich schlecht seien. Diese Lehre stellt sich auf den höchsten Standpunkt, auf dem nur das als wahrhaft sittlich gilt, was aus dem inneren Drang der gotterfüllten Persönlichkeit hervorgeht, was aus dem Glauben kommt. Aber diese Lehre ist auch nur relativ wahr; denn was nicht der höchsten Stufe des sittlichen Lebens entspricht, ist darum noch nicht sittlich schlecht. Alle Erscheinungen des Sittlichen in dem der Wiedergeburt vorangehenden Leben, das ganze Gebiet der naiven Sittlichkeit, die elterliche, kindliche, freundschaftliche Liebe, die natürlichen Gefühle der Pietät, des Mitleids, des Wohlwollens entspringen nicht aus der bewußten Richtung des Willens auf die sittliche Idee, sind daher immer wieder mit der Selbstsucht des natürlichen Herzens verflochten, aber darum doch relativ gut. Mit demselben Recht, mit welchem die augustinische Lehre im Leben des Unwiedergeborenen nur Sünde sieht, müßte sie auch im Leben des Wiedergeborenen nur Sünde sehen und dadurch die Wiedergeburt illusorisch machen, denn sie behauptet, daß auch die Werke der Wiedergeborenen ohne Ausnahme von selbstischen Motiven befleckt seien.

2. Die oben gegebene Definition des Glaubens ist im Wesentlichen übereinstimmend mit der Auffassung des Glaubens, die in der protestantischen Kirche von Anfang an geltend gewesen ist.

Das ist bei uns immer als das Wesen des Glaubens angesehen worden, daß das Heilsobject — wie es nun auch ausgedrückt werden möge, als Gott oder als die Gnade Gottes in Christus oder als die Unsündlichkeit und Seligkeit Christi — in das Innere des Subjects hereingenommen werde. Gott zu haben als meinen Gott und meinen Vater, der Christus für uns und in uns — war immer der Gegenstand des Glaubens im evangelischen Sinn gegenüber dem Verstandesglauben an Gott, bei dem man noch zittern kann und dem bloßen Fürwahrhalten gewisser Thatsachen des Lebens Christi und gewisser Lehren über ihn, wobei Christus selbst uns ganz äußerlich bleiben kann. Wenn gesagt wird, der Glaube ist die Aneignung Gottes als unseres Vaters, der uns zu seinen Kindern macht, so ist damit nichts wesentlich Anderes ausgesprochen, als wenn die Dogmatiker sonst den Glauben erklären als die Annahme der Gnade Gottes in Christus oder als das Vertrauen auf Gott, daß er uns in Christus alle unsere Sünden vergebe, wenn man nur absieht von der Aeußerlichkeit, mit welcher die Anschauung dieses Verhältnisses in der altkirchlichen Dogmatik noch behaftet ist.

Nur das könnte als ein wesentlicher Unterschied erscheinen, daß hier vom Glauben geredet wird ohne alle Beziehung auf Christus, von welchem die bisherige Darstellung noch gar nicht gehandelt hat. Doch betrifft dieser Unterschied das Wesen des Glaubens nicht. Denn unsere Darstellung will nicht sagen, daß wir anders zum Vater gekommen sind, als durch den Sohn; aber, nachdem wir einmal zum Vater gekommen sind, müssen wir dieses Sein beim Vater berechtigt sein, rein für sich zu schildern, wie Christus selber, wenigstens nach den synoptischen Evangelien, das neue religiöse Leben, das er unter den Menschen begründet hat, ohne Rücksicht auf seine eigene Person in Gleichnissen, wie in bildloser Rede geschildert hat. Ehe das von Christus gestif-

tete Leben nach seinen wesentlichen Zügen dargestellt ist, kann die Einmischung der Person Christi immer nur eine Trübung des wahren Begriffs vom Glauben verursachen, indem sie immer wieder unwillkührlich zur katholisirenden Auffassung des Glaubens verleitet und das universale Wesen des Christenthums in einen verderblichen Particularismus verwandelt. Denn dadurch geschieht es fast unvermeidlich, daß die Theilnahme am Christenthum eingeschränkt wird auf das Fürwahrhalten gewisser Thatsachen des Lebens Christi und gewisser kirchlicher Lehren über ihn, ein Fürwahrhalten, das ganz abhängig ist von den zufälligen Verschiedenheiten des subjectiven Meinens und Denkens. *)

§. 22.

Das Bewußtsein von dem Vorhandensein der Wiedergeburt drückt sich in den beiden Sätzen aus: der Glaube rechtfertigt und der Glaube macht selig.

1. Der Glaube rechtfertigt oder genauer: der Mensch wird durch den Glauben von Gott gerechtfertigt, d. h. für gerecht erklärt und als gerecht angesehen, obwohl er, nach dem Gesetz der Werkgerechtigkeit beurtheilt, noch ungerecht ist. Der Glaube ist es, um dessen willen Gott den Menschen, obwohl er nach den Werken betrachtet noch ἀσεβης ist, so behandeln kann, als wäre er gerecht, behandelt wie Einen, der von keiner Sünde wußte, der immer mit Gott in Einheit gelebt hat. Daß das wirklich so ist, das ist eine unmittelbare religiöse Erfahrung, die Jeder

*) Ganz ähnlich behandelt auch Zwingli den Glauben — Siegwart S. 146 ff. Auch Paulus und besonders der Verfasser des Hebräerbriefs reden bekanntlich vom Glauben unabhängig von aller Beziehung auf Christus Röm. 4, 20 f. Hebr. 11. Man vergleiche, was Weiße in seinen Reden „über die Zukunft der evangelischen Kirche" über das Heilsbewußtsein und seine nothwendige Erweiterung sagt Seite 65—96.

durch den Glauben machen kann. Hat der Mensch seine Gottentfremdung in wirklicher Buße bereut und Gott im Glauben lebendig ergriffen, so ist er versöhnt und befreit von allen Qualen des Sündenbewußtseins, er hat Frieden mit Gott, er trägt das Gefühl in sich: das Alte ist vergangen; mein ganzes Verhältniß zu Gott ist ein neues geworden. So geht der Zöllner gerechtfertigt, d. h. mit dem Bewußtsein der vollen inneren Versöhnung nach Hause, sobald er mit Ernst gesprochen: Gott sei mir Sünder gnädig. Denn in diesem Worte liegt ja beides, was zur Wiedergeburt gehört: die Buße, das entschiedene Brechen mit dem alten Leben und der Glaube, das vertrauensvolle Hinzutreten zu Gott, um ihn in sich aufzunehmen. Darin scheint nun aber ein Widerspruch zu liegen, daß Gott den Menschen für gerecht erkläre, während er es doch eigentlich nicht ist oder daß der Mensch versöhnt, des Zwiespalts von Sinnlichkeit und Vernunft, des Widerspruchs zwischen der Idee des Willens und seiner Erscheinung sammt der daraus hervorgehenden Qual und Unruhe enthoben sein soll, während er doch in Wahrheit über diesen Widerspruch nie ganz herauskommt, während auch dem Wiedergeborenen als nie ganz von Sünde frei das sittliche Ideal immer wieder als Gesetz, als ein noch unerfülltes Sollen gegenübertritt. Ist da eine wirkliche Versöhnung möglich? Wird es nicht immer heißen. wer unter dem Gesetz steht, der steht unter dem Fluch? Wird nicht der tägliche und stündliche Kampf des Geistes und Fleisches mit den, je nachdem er geführt wird, stets wechselnden Augenblicken inneren Friedens und Unfriedens, aber immerhin ohne das Gefühl wahrer Versöhnung das traurige Erbtheil des Menschen sein müssen? Der Glaube sagt: nein; die Versöhnung, den Frieden mit Gott, die Freude im heiligen Geist habe ich als eine thatsächliche Erfahrung in mir bei aller Unvollkommenheit der einzelnen Werke; was aber thatsächlich da ist, muß doch wohl

möglich sein. Wodurch ist das möglich? Nur dadurch, daß der Glaube Gott nicht mehr bloß als ein fernes Ideal, nach dem er nur strebt, außer sich hat, sondern ihn als den gegenwärtigen, d. h. gnädigen genießt. Dieses Haben Gottes, dieser Genuß Gottes als eines gegenwärtigen Gutes läßt uns die alten Uebel vergessen, gewährt unserem Gemüthe eine so reale Befriedigung, daß die alten Wunden nicht mehr schmerzen und der Stachel des Schuldbewußtseins wegen des Vergangenen seine Kraft verliert. Der Glaube verändert die ganze Grundrichtung des Willens, er erzeugt eine neue Gesinnung. Diese gotterfüllte Gesinnung ist es jetzt, die das eigentliche Wesen des Menschen, die ganze Richtung seiner Bestrebungen constituirt, und die sündhaften Regungen, die Quelle der unvollkommenen Werke auch des Wiedergeborenen, sind nur noch ein mehr oder weniger verschwindendes Moment und tragen, da sie vermöge des Glaubens immer bereut werden, immer auch ihre Vergebung in sich und können daher das vorherrschende Gefühl der Versöhnung zwar bisweilen trüben, aber nicht zerstören.

So ist es demnach allein der vorhandene Glaube, der die Rechtfertigung bewirkt, und Gott, im Glauben ergriffen, ist es, der sie ausspricht. Die altkirchliche Lehre, wie sie auf paulinische Anschauungen sich stützend, später von Anselmus ausgebildet und von der protestantischen Scholastik fortgebildet worden ist, suchte die Möglichkeit der Rechtfertigung nicht zunächst im Glauben, also in einem veränderten Verhalten des Menschen, sondern in einem veränderten Verhalten Gottes. In der Zeit vor Christus habe die göttliche Gerechtigkeit gewaltet, da habe das Gesetz der Werkgerechtigkeit gegolten: verdammt ist, wer nicht thut alle Gebote, die im Gesetz geschrieben stehen. Mit Christus, indem er wegen der Sünden der Menschen Gott Genugthuung verschafft, habe dann Gottes Gnade und Liebe Raum bekommen, sich geltend zu

machen; seitdem handle er nicht mehr nach dem Grundsatz: wer nicht alle Gebote erfüllt, ist verdammt, sondern er tilge jetzt die einzelnen Sünden um des Glaubens willen. Allein diese Veränderung brauchte nicht in Gott vorzugehen; er zeigte seine Gnade immer darin, daß er um des Glaubens, um der gotterfüllten Gesinnung willen zu allen Zeiten die einzelnen Sünden nicht zurechnete; einem Abraham schon wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet; der Grundsatz: wer nicht alle Gebote erfüllt, ist verflucht, galt auf dem Standpunkt des Gesetzes nur darum, weil Gott die noch fleischliche Gesinnung nicht als Aequivalent für die mangelhaften Werke annehmen konnte. Paulus selbst stellt Röm. 2, 6 f. einen Kanon für die göttliche Gerechtigkeit auf, der ebenso für die vorchristliche wie für die christliche Periode giltig, indem er ganz allgemein sagt: Gott wird vergelten einem Jeglichen nach seinen Werken. Damit ist gesagt, daß allein die Gesinnung oder sofern auch die Gesinnung sich durch Werke bethätigen muß, die Werke der Maßstab sind, nach welchem Gott richtet. Mit Recht bemerkt Baur*) zu dieser Stelle, daß dieser Grundsatz scheinbar in Widerspruch stehe mit dem Hauptsatz der paulinischen Rechtfertigung, daß er aber eigentlich nur das Allgemeine sei, auf das auch Paulus in letzter Beziehung immer wieder zurückkommen müsse, wenn es ihm nicht, um den Gegensatz des Judenthums und Christenthums so scharf als möglich hervorzuheben, darum zu thun sei, die ἐργα νομου und die πιστις in einer Spitze aufzufassen, die nur der theoretischen Betrachtung angehöre.

Die altkirchliche Lehre von der Rechtfertigung beruht auf einer unrichtigen Anschauung der göttlichen Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit soll nur dann befriedigt sein, wenn er den Menschen

*) Theolog. Jahrbücher 1856.

schon wegen einer einzigen Gesetzesübertretung ewig verdammt. Dieß ist eine falsche Voraussetzung, die durch das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit nicht gefordert wird. Gott ist gerecht, weil er jede Sünde mit einer Strafe verbindet; das thut er jetzt noch und hat es zu allen Zeiten gethan; es giebt keine einzige Sünde, die nicht mit einer üblen Folge verknüpft wäre. Gerade die sittliche Beschaffenheit der vorchristlichen Welt, wie sie Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs als den Juden und Heiden gemeinsam schildert, ist der deutlichste Beweis, daß Gottes Gerechtigkeit in der vorchristlichen Zeit vollkommen zur Entfaltung gekommen ist und daher keiner besonderen Sühne bedurfte, um seiner Gnade und Liebe Platz zu machen.

Die neueren Dogmatiker weichen daher fast allgemein in der Lehre von der altkirchlichen Theorie ab, so sehr sie sich oft den Anschein geben wollen, nur die altkirchliche Lehre vorzutragen. Wenn Hundeshagen *) sagt: „das gläubige Subject wird um seines Glaubens willen von Gott als gerecht angeschaut. Der langmüthige und barmherzige Gott nimmt das aus der Gemeinschaft mit Christus in dem Gläubigen angelegte Princip für die Reihe der Evoluzionen, die sich daraus organisch entwickeln sollen, in gnadenvoller Anschauung die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, den Keim, die Knospe für die Frucht" oder wenn Martensen **) sagt: „im Inneren des Individuums ist der Glaube der heilige Punkt, in welchem der Vater die künftige Seligkeit des Individuums vorausfaßte; in seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisirte Ideal der Freiheit," wie verschieden sind diese modern gläubigen Auffassungen der Rechtfertigung von der altkirchlichen Lehre, die Gott nicht den Glauben

*) Der deutsche Protestantismus III. Aufl. Seite 29.

**) Christl. Dogmatik. Deutsche Ausgabe Seite 368.

des Subjects, sondern das meritum Christi — freilich angeeignet vom Subject — so gnädig anschauen und zur Ursache der Rechtfertigung machen läßt.

Dasselbe, was im Bisherigen als das Wesen der Rechtfertigung beschrieben worden ist, kann auch durch den Ausdruck „Sündenvergebung" bezeichnet werden. Der Glaube bewirkt die Sündenvergebung, d. h. das Schuldbewußtsein hört auf, wenn der Glaube da ist. Wenn Christus von der Sünderin sagt: ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebt, so macht er die Sündenvergebung abhängig von der vorhandenen Liebe, zeigt aber durch das gleich nachher zu derselben gesprochene Wort: „Dein Glaube hat dir geholfen," daß er Glaube und Liebe identisch faßt. Die Stelle wird zwar von den Auslegern im Interesse der altkirchlichen Rechtfertigungslehre immer noch gedreht und in ihr gerades Gegentheil umgewandelt; aber sie protestirt selber durch ihre Deutlichkeit und Einfachheit gegen einen solchen Gewaltakt. Im Vorhergehenden hat Christus die Liebeserweisungen angeführt, die er von dem Weibe erfahren, dann fährt er fort: „ihr ist viel vergeben, denn sie hat viel geliebt." Was kann deutlicher sein? Darf man im Angesicht der klaren Worte behaupten, Christus wolle sagen: ihr ist viel vergeben, darum hat sie viel geliebt? Das zweite Wort, das offenbar mit Beziehung auf Simon gesprochen ist und den Gedanken des Gleichnisses vom Schuldner und Gläubiger aufnimmt: „wem wenig vergeben ist, der liebt wenig," ist ebenso richtig und in der religiösen Erfahrung begründet, daß hinwiederum der Grad der Liebe abhängig ist von dem Grad der Erkenntniß der Sündenvergebung.

2. Die Seligkeit drückt dasselbe positiv aus, was die Rechtfertigung und Sündenvergebung mehr negativ bezeichnet hatte. Ist das Wesentliche der Rechtfertigung dieß, daß trotz der sündigen Vergangenheit des Menschen und trotz der noch fortdauern-

den Sündhaftigkeit der Mensch nicht mehr als Sünder gilt, und die Qual des Schuldbewußtseins verschwunden ist, so giebt die Seligkeit, welche die andere Wirkung des Glaubens ist, theils den positiven Zustand, der an die Stelle des alten Schuldbewußtseins getreten ist, theils die Ursache an, warum das so sein kann, nämlich, weil der Mensch im Glauben Gott als das einzig wahre Gut hat, durch dessen Besitz er sich befriedigt fühlt, das ihm volles Genüge gewährt, wenn ihm auch sonst Alles fehlte, was das Menschenleben angenehm und reizend machen könnte, durch welches er das ewige Leben immer hat mitten in der Vergänglichkeit der Welt und den Schauern des Todes. Dieß ist die Bedeutung des Wortes „Seligkeit" vom altdeutschen Sal = voll, befriedigt, bedürfnißlos. Schöner kann der Inhalt derselben nicht wiedergegeben werden, als in dem Worte des Psalmisten: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich Nichts nach Himmel und Erde, und wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch mein Trost und meines Herzens Theil." In der Theilnahme an Gott ist der Mensch aus der Reihe der nur endlichen und vergänglichen Wesen herausgehoben, hat ewigen Gehalt und ewiges Wesen.

§. 23.

Die Wiedergeburt ist ebensosehr ein Werk der göttlichen Gnade, als der menschlichen Freiheit. Gnade und Freiheit sind keine Gegensätze, sondern nur die verschiedenen Seiten Eines und desselben Verhältnisses.

1. Daß die Wiedergeburt ein Werk der göttlichen Gnade ist, erhellt aus den bisherigen §§., sofern unter göttlicher Gnade dasjenige Thun Gottes verstanden wird, das sich auf die Erlösung und Heiligung des Menschen bezieht. Es hat sich gezeigt:

Gott ist es als der Vater, der uns aus dem Verderben der Sünde zu seiner Kindschaft beruft, als der heilige Geist, der in uns Wohnung macht, als die Liebe, die sich dem Sünder mittheilt; Gott ist es, der die Buße und den Glauben wirkt und unsere Rechtfertigung ausspricht. Daher die Schrift mit Recht sagt: aus Gnaden sind wir selig geworden. Das ist auch eines Jeden unmittelbare, religiöse Erfahrung. Wenn wir einen Sieg über uns selbst erringen, wenn wir über eine Sünde, eine Leidenschaft Meister werden, so ist das nicht unsere individuelle Kraft — mit unsrer Macht ist Nichts gethan, wir sind gar bald verloren, — es ist die objective Macht des Guten, das sich durch unsere Eigenwünsche, durch den Trotz unseres Herzens hindurch eine Bahn bricht; wenn wir im Ringen um unsere Heiligung oft zweifeln, ob nicht alle unsere Arbeit vergeblich sei, so erfahren wir es doch immer wieder: Gott ist stark in den Schwachen; er reiniget einen Reben, der da Frucht bringet, daß er noch mehr Frucht bringe. Wenn ein Saulus auf dem Wege nach Damaskus plötzlich in einen Paulus verwandelt wird, wenn ein Profet reden muß, wo er nicht will, wenn ein Zeuge der Wahrheit, zur Verantwortung gezogen, im Angesichte des Todes reden kann, daß der Redende und die Hörer staunen: woher kommt ihm solche Weisheit? (Matth. 10, 19. 20) so offenbart sich in diesen und ähnlichen Erscheinungen nur die Eine Wahrheit: daß Gott stärker ist als unser Herz, daß er unser individuelles Wollen und Meinen ergreift und überwältigt.

2. Auf der anderen Seite ist aber, was ein göttliches Thun ist, doch wieder das eigene Thun des Subjects. Denn das Göttliche, das die Buße und den Glauben bewirkt, ist zugleich das wahre Wesen des Menschen selbst, durch das er sein subjectives Wollen, seine individuellen Neigungen und Triebe bestimmen läßt. Dieses Sichbestimmen durch sein eigenes wahres Wesen nennen

wir Freiheit. Der Geist Gottes ist ja nicht eine fremde, dem Menschen transscendente Macht, sondern er ist das eigene wahrhafte Wesen des Menschen, er ist der eigene Geist des Menschen, der seine Göttlichkeit und Unendlichkeit erkannt und ergriffen hat. Wäre das nicht, so könnte der göttliche Geist nie das Princip unseres Inneren werden; er bliebe immer eine uns fremde Macht, die nur sklavischen Gehorsam, aber keine sittliche Freiheit zuließe. Daß der Mensch aus dem Verderben der Sünde wieder zu sich kommen und zum seligen Wiedergewinn Gottes sich ermannen kann, darin besteht die menschliche Freiheit, daß Gott sich wiedergewinnen läßt und den umkehrenden Sünder wieder mit seinen reichsten Gütern ausstattet, als wären sie nie verscherzt gewesen, darin zeigt sich die göttliche Gnade.

Die göttliche Gnade, wie die menschliche Freiheit, das Bestimmtwerden des Menschen durch Gott, wie die eigene Selbstbestimmung des Menschen sind unmittelbare Forderungen unseres sittlich-religiösen Bewußtseins; das eine erzeugt die Demuth, die jeden Stolz auf eigene Gerechtigkeit und eigenes Verdienst ausschließt, das andere den Muth, welcher jede sklavisch kriechende Unterwürfigkeit im Verhältniß des Menschen zu Gott aufhebt und das Bewußtsein des eigenen sittlichen Werthes begründet.

Der Vorwurf, den man dieser Anschauung von dem Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit zu machen pflegt, daß sie den Menschen vergöttere und so den sittlichen Hochmuth pflanze, ist ein unbesonnener. Nur dann entstünde eine Selbstvergötterung des Menschen, wenn man behauptete: dieser oder jener Mensch ist Gott, der absolute Grund und Zweck der Welt. Wer hat aber je eine so wahnsinnige Behauptung aufgestellt? Oder wenn man sagte: es steht ganz in des Menschen Willkühr, sich selbst das Gesetz seines Handelns vorzuschreiben, also zur Abwechslung einmal auch zu erklären: was bisher als

gut angesehen wurde, soll in Zukunft als schlecht gelten, die unmittelbaren Folgen, welche Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit mit der Erfüllung seiner Gebote verbunden hat, beliebig zu verändern und aufzuheben u. s. w. Wer wagt das zu sagen? Wenn die heilige Schrift den Menschen nicht bloß nach dem Bilde Gottes geschaffen sein, sondern Gott durch die Wiedergeburt im Menschen Wohnung machen läßt, wenn die Kirchenlehre eine unio mystica Gottes und des Menschen annimmt, so vergöttert sie den Menschen nicht, aber sie vergöttlicht ihn. Gott ist die von aller subjectiven Willkühr unabhängige Objectivität, an welche sich das Subject hingeben, mit welcher es sich füllen muß, wenn es einen gediegenen Inhalt haben will. Hierin liegt der Nerv der protestantischen Ansicht vom Verhältnisse Gottes und des Menschen gegenüber der Anschauung der Pelagianer, Socinianer, zum Theil auch der katholischen Kirche, welche Gott und Mensch nur als zwei neben und außer einander stehende Wesen betrachten, die fast nur das gemein haben, daß sie beide mit Wahlfreiheit, mit Willkühr begabt, zwischen denen daher nur ein äußerliches, abstractes Verhältniß, aber keine Wesensgemeinschaft besteht.

Ebenso unbesonnen und voreilig ist die Behauptung, daß, Gnade und Freiheit als die beiden Seiten des gleichen Processes angenommen, die Religion nur auf Selbsttäuschung beruhe, da sie das eigene Wesen des Menschen außer ihm setze und als ein fremdes, göttliches anschaue, und darum von selber falle, sobald die Selbsttäuschung erkannt, d. h. Gott und Mensch als wesentlich Eins angeschaut werde. Allein, wenn ich sage: der Mensch, indem er sich durch den heiligen Gott bestimmen läßt, bestimmt sich durch sein eigenes wahres Wesen, so setze ich darum den individuellen menschlichen Geist nicht identisch mit dem göttlichen, denn Gott, obwohl im Glauben gegenwärtig, ist doch auch wieder als das Ziel, nach welchem der Mensch sich erst strecken muß

(Matth. 5, 48) dem Menschen wieder ferne als eine über ihm stehende, höhere, jenseitige Macht. Sagt man aber nun mit Strauß und Feuerbach: damit hat man nur den menschlichen Geist überhaupt als Gattungsbegriff, durch den wir unser individuelles Wesen bestimmen, nicht aber einen göttlichen Geist, den man auch gar nicht braucht; „denn der Mensch will es in Zukunft nur mit seinem eigenen Geiste zu thun haben," *) so heißt das den Knoten mit dem Schwert zerhauen und auf eine Erkenntniß der Welt verzichten. Indem der Mensch genöthigt ist, wenn er filosofiren, die Welt denkend betrachten will, von der Erkenntniß seines eigenen Wesens, des denkenden Ich zur Erkenntniß der ihm gegenüberstehenden Natur überzugehen, gelangt er nothwendig zu dem beide Gebiete, Natur und Geist, verbindenden Wesen, zu dem Weltwesen, zu Gott, welcher der Natur ihr Gesetz giebt, wie er für den Menschen das Gesetz ist, nach welchem sich dieser richten und bestimmen muß. Ohne diese Einheit in dem Vielen, durch welche die Welt allein ein einmüthiges Ganzes wird, giebt es keine Filosofie. So lange es daher Filosofie giebt, so lange giebt es auch einen absoluten Grund und Zweck der Welt, zu welchem der Mensch im Verhältniß der Abhängigkeit steht, so lange beruht die Religion nicht auf einer Selbsttäuschung des menschlichen Geistes.

3. Durch diese Auffassung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit sind auch die Schwierigkeiten gehoben, welche die altkirchliche Lehre von der Prädestination längst aus dem Bewußtsein der Zeit verdrängt haben. Diese Lehre beruht auf einer abstracten Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menschlichen, sie übersieht, daß das Unendliche zum Wesen des Endlichen gehört, die an sich seiende Einheit Gottes und des

*) Vergl. Strauß: Märklin.

Menschen. Ist der Mensch vor der Erlösung nur endlich und sittlich daher absolut verdorben, so kann die Rettung aus dem Zustand der Sünde nur einer willkührlichen Erwählung, und das Verbleiben in demselben nur einer ebenso willkührlichen Verwerfung von Seiten der absoluten göttlichen Causalität zugeschrieben werden; von den altkirchlichen Voraussetzungen aus ist die reformirte Prädestinationslehre unläugbar die einzig consequente. Aber die Voraussetzungen sind unrichtig. In Wahrheit besteht dieser schroffe Gegensatz von Erwählten und Verworfenen gar nicht. Kein Mensch ist nur Sünder und steht daher nur unter dem Fluch. Die Begriffe gut und böse, so scharf sie ihrem Wesen nach getrennt sind, finden sich nicht in dieser Ausschließlichkeit an die Individuen vertheilt. So weit ein Mensch noch an Gott Theil hat, so weit hat er noch ein Gut und ist darum nicht verworfen. Betrachtet man die Menschen außerhalb des christlichen Erlösungsgebietes, auf dem allein man ja Erwählte gelten läßt, betrachtet man die alten Heiden, Griechen und Römer, so besaßen sie in ihrer natürlichen Sittlichkeit, in den sittlichen Lebensäußerungen, in welchen der Volksgeist sich einen Ausdruck gab, in der Ehe, im Staat, in der Religion, in der Kunst und Wissenschaft ein reales Heil, das mit einem hohen Grade von innerer Befriedigung, mit einer Art von Beseligung verbunden sein mußte. Ebenso bei den Menschen unter dem Gesetz. Das Volk der Juden ist nicht ausschließlich ein Volk des unglücklichen Bewußtseins; seine heiligen Urkunden zeigen uns vielfach einen Zustand vollster Befriedigung in einem durch Gottesfurcht bestimmten Erdenleben. Das Bewußtsein der Unseligkeit in Folge des Gesetzes milderten sie durch ihre Opfer und Gottesdienste und „in der Aussicht auf eine vollkommene Verwirklichung des Gottesreiches in der Zukuft genossen sie dieses in ihrem Bewußtsein schon als ein gegenwärtiges.“ Keineswegs zeigte also Gott an denen, die nicht im christ-

lichen Erlösungsgebiete stehen, nur seine Gerechtigkeit, sondern ebensosehr seine Güte und Liebe, da er auch ihnen eine Beseligung zu Theil werden läßt je nach dem Maße, in welchem sie mit dem ihnen anvertrauten Pfunde wuchern. Wer aber in der Theilnahme an Gott sich auf irgend eine Weise selig fühlt, ist nicht verworfen. „In allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, ist Gott angenehm" Act. 10, 34. Daß die Menschenwelt unendlich viele Stufenunterschiede einer höheren oder geringeren Kräftigkeit des religiösen Bewußtseins aufweist, das ist ohne Zweifel göttliche Ordnung und darauf führt auch Schleiermacher ganz im Einklang mit seiner filosofischen Weltanschauung die Prädestinationstheorie am Ende hinaus, wenn er sagt:*) „wie wir in der Welt überhaupt die mannigfachste Abstufung des Lebens antreffen von den niedrigsten Formen an bis zu den höchsten und nicht zweifeln dürfen, daß eben diese Mannigfaltigkeit als die reichste Raum- und Zeiterfüllung der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sei, so werden wir billig auch auf dem durch die Erlösung entstandenen geistigen Lebensgebiet Alles erwarten, was zwischen dem Kleinsten und Größten liegt und diese ganze zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Fülle als den Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ansehen und darin beruhen." Nur dürfen wir dabei nicht mit Schleiermacher das Moment der menschlichen Wahlfreiheit außer Acht lassen; wie der Mensch die ihm verliehenen Anlagen, die ihm an der Stelle, auf welche er sich in der Welt gesetzt findet, dargebotenen Mittel und Umstände benützt, davon hängt sein sittlicher Werth und damit auch der Grad seiner Seligkeit oder Unseligkeit ab. Verworfen ist an sich Niemand, da Jeder vermöge der dem Menschen immanenten Gottebenbildlichkeit an der Gnade Theil hat; verworfen wird von Gott nur, wer sich selbst verwirft

---

*) Christl. Gl. II. Seite 301.

und sich des ewigen Lebens nicht werth achtet, indem er in bewußtem Widerspruch gegen sein wahres Wesen in der Sünde verharrt; der richtet sich selbst und stößt sich aus dem Gottesreich des Lichtes und der Freiheit in das Reich der Finsterniß, in die Botmäßigkeit der Sinnlichkeit hinaus. Da die Stufenunterschiede des sittlichen Lebens unendlich sind, so ist es ein abstracter, darum unwahrer Gegensatz, alle Menschen schlechthin in zwei Klassen zu theilen in Erwählte und Verworfene, in Gute und Böse, und die Frage, die der Dogmatik so viel zu schaffen gemacht hat: warum hat Gott die Einen erwählt d. h. zum Genuß des Guten und der Seligkeit bestimmt, die Anderen aber verworfen d. h. zum Sündigen und zur Unseligkeit bestimmt? ist als falsch gestellt zurückzuweisen.

§. 24.

Die Heiligung ist die Bewährung der Wiedergeburt durch immer volleres Aneignen Gottes in Buße und Glauben und immer kräftigeres Hinaustragen Gottes in alle Kreise des menschlichen Lebens und Handelns, wodurch die Welt immer mehr überwunden und die Erde zum Himmelreich wird.

1. Das erste Moment im Begriffe der Heiligung: die immer vollere Aneignung Gottes in Buße und Glauben ist schon durch das über die Wiedergeburt Gesagte (§. 20) deutlich. Bezeichnet die Heiligung dasselbe, was die Wiedergeburt als Anfang ist, als einen fortlaufenden Prozeß, so muß sich in derselben dasjenige immer wiederholen, was in der Wiedergeburt geschehen ist. Da die Wirklichkeit nie vollkommen der Idee entspricht und der subjectiv-menschliche Geist nie mit dem göttlichen zusammenfällt, so folgt, daß die Buße auch im Werke der Heiligung ihre fort-

währende Bedeutung behält. Doch nöthigt uns weder das Wesen des menschlichen Willens, noch die religiöse Erfahrung, bis zu der Behauptung fortzuschreiten die wir in der früheren Kirchenlehre, bei Lutheranern, Calvinisten, Zwinglianern einstimmig und ebenso auch bei Schleiermacher wiederfinden, daß kein Werk des Wiedergeborenen sittlich wahrhaft gut und frei sei von der Mitwirkung selbstischer, sündiger Motive. Ist in jedem guten Werke des Wiedergebornen noch Sünde (Schleierm. christl. Gl. §. 132. 3), so giebt es kein menschliches Handeln, das aus reiner Freude am Guten fließt, bei welchem nicht fleischliche, niedrige Triebfedern als mitbestimmend wirksam wären, d. h. ein sittlich gutes Handeln kommt überhaupt in der Wirklichkeit nie vor; dann ist es wirklich wahr, was Martensen (Dogm. §. 143.) als eine diabolische Behauptung heimgiebt, daß das Gute und Heilige in der Welt keine andere Wirklichkeit haben könne, als die, welche zwischen einem in sich durchaus unbestimmten Minimum von Sünde und einem ebenso unbestimmten Maximum von Sittlichkeit liege, wie dann auch die Wahrheit keine andere Wirklichkeit haben könne, als die, welche zwischen einem Minimum von Thorheit und einem Maximum von Weisheit liege. Aber diese Ansicht von dem Werke der Heiligung widerspricht aller Erfahrung. Mögen sich auch noch so gerne an Handlungen die vorherrschend aus der Freude am Guten entsprungen sind, selbstsüchtige Neigungen, wie Eitelkeit, Ruhmsucht, Rücksicht auf individuelles Interesse anhängen, so kann doch gewiß nicht behauptet werden, daß dieß immer der Fall sei. Es ist eine falsche Uebertreibung des protestantischen Schuldbewußtseins, wenn behauptet wird, daß Jeder täglich, stündlich, in jedem Augenblick sündige. Die Erfahrung zeigt, daß der Mensch mit freudiger Aufopferung alles Selbstischen sich für das Gute hingeben kann. Wäre jene Behauptung richtig, so müßte auch Denen Recht gegeben werden, welche geflissentlich

darauf ausgehen, allen Thaten, die unter den Menschen als hoch und edel gepriesen werden, gemeine Motive zu unterschieben, welche z. B. in der Reformation nur das Werk der Ruhmsucht, verletzten Ehrgeizes, fleischlicher Lüste sehen wollen. Denn wenn es kein rein sittliches Handeln giebt, so ist die Entscheidung durchaus unsicher: was bei einer Handlung das Hauptmotiv gewesen, die selbstische oder die sittliche Triebfeder. Die Entscheidung hierüber fällt dem subjectiven Meinen und Belieben anheim.

Auch das Wesen des menschlichen Willens wird durch jene Behauptung aufgehoben. Ist der Wille nicht die Kraft, aus der Summe der in jedem Augenblick gegebenen Bestimmtheiten und Antriebe heraus sich durch sein wahres Wesen, durch das an sich allgemeine Gute, zu bestimmen, so ist die Freiheit des Willens unmöglich.

Daß die Buße ein bleibendes Moment im Werke der Heiligung sei, muß besonders einer Ansicht gegenüber festgehalten werden, die man als sittlichen Naturalismus bezeichnen möchte. Da wird gesagt: „die moralische Handlung müsse unmittelbar Ausdruck der Natur sein; Tugend sei nicht das Handeln nach einem Gebot, auch nicht das Streben nach einem über den Einzelnen hinausliegenden Vollkommenen, sondern ein kampfloses Herausleben des dem Menschen von Natur einwohnenden sittlichen Gehaltes. Das Sittengesetz soll gleich einem Naturgesetz im Menschen wirken mit gleicher Nothwendigkeit, als ob die sittliche That sich von selber verstände.“ Diese Ansicht fehlt darin, daß sie das von Natur als gegeben annimmt, was erst Resultat der sittlichen Entwicklung sein kann. So viel ist richtig: das sittliche Handeln soll dem Menschen zur Natur werden, aber zur „andern Natur.“ Das Handeln des Wiedergeborenen soll nicht die Form haben, die ihm der kantische Imperativ anweist, wo der Geist als der mißtrauische, lauernde Wächter des Fleisches eingesetzt ist, als die

absolut gebietende Stimme des Gewissens, die dem Menschen in jedem Augenblick, in allen Lagen und Verwicklungen des Lebens die sittliche Aufgabe klar vorschreibt und mit nüchterner Ueberlegung handeln und sich durch die fortwährenden Hindernisse hindurchkämpfen heißt. Vielmehr soll „der heilige Geist ausgegossen sein über das Herz," so daß es den Menschen ohne lange Ueberlegung, ohne fortwährenden Kampf treibt, wie in Folge eines Naturdrangs zu handeln oder um ein treffendes Bild Schleiermachers zu gebrauchen, „zu handeln gleich einem geübten Tonkünstler, der nicht immer fürchten muß, auf seinem sicheren Instrumente Mißtöne hervorzubringen." Dieß ist allerdings die wahre Form des sittlichen Lebens, die den kantischen Imperativ, wie die ängstliche, pietistische Frömmigkeit als einseitige Erscheinungen aufhebt. Aber zu dieser Form gelangt man nur durch die Buße, durch den kantischen Imperativ. Soll der Mensch mit seinem Herzen siegen, so muß er zuerst über sein Herz gesiegt haben; soll das Sittliche Natur werden können, so muß die Natur zuerst sittlich geworden sein. Weil aber das im individuellen Leben nie vollkommen der Fall ist, so muß auch dem Wiedergeborenen das Gute immer wieder als Gesetz gegenüberstehen, als ein Ideal, nach welchem er trotz allem schon gegenwärtigen Besitz stets in Buße und Glauben streben soll. So hebt die christliche Stufe des sittlichen Lebens die beiden früheren in sich auf und versöhnt sie in einer höheren Einheit. Das Gesetz als das dem Menschen noch äußerliche Ideal des Guten ist principiell aufgehoben durch den heiligen Geist, der im Herzen ausgegossen ist, behält aber soweit immer seine Wahrheit, als es fortwährend die objective Norm des Handelns bildet, und behauptet, so lange die Wirklichkeit des Willens nicht zusammenfällt mit seiner Idee, auch sein Wesen als Aeußerlichkeit, aber nur, um immer wieder in dieser Aeußerlichkeit aufgehoben zu werden („ich bin nicht ge-

kommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen.“) Ebenso erhält nun auch die erste Stufe, auf welcher der Geist noch hingegeben war an die Natur, hier ihre höhere Erfüllung, indem jetzt Geist und Natur, Vernunft und Sinnentrieb sich verschwistern und das sittliche Handeln als Ausdruck der ganzen gotterfüllten menschlichen Natur erscheint.

2. Das andere Moment der Heiligung: das Hinaustragen Gottes in alle Kreise des menschlichen Lebens und Handelns, war in der Wiedergeburt noch nicht gesetzt, weil sie einen rein innerlichen Vorgang, die Umwandlung der Principien des sittlichen Handelns, bezeichnet, folgt aber vermöge des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Innerem und Aeußerem aus ihr von selbst. Gott, im Glauben ergriffen als das Princip des inneren Lebens, das allem Denken, Fühlen, Wollen des Menschen eine neue Richtung giebt, bildet den Mittelpunkt, von dem alle Kreise des Lebens und Handelns beherrscht werden; er als der heilige, Alles verklärende Geist pflanzt sich hinein in alle Gebiete des endlichen Daseins. Die Liebe, die Freundschaft, die Familie, das gesellige Zusammensein, der Staat, Wissenschaft und Kunst, Handel und Wandel, das ganze menschliche Leben nach allen seinen reichen Beziehungen wird entkleidet der Rohheit und Selbstsucht, welche diesen Gebieten von der Herrschaft des natürlichen Menschen her anhingen, und mit sittlichem Geiste erfüllt. Das ganze weltliche Leben, die irdischen Arbeiten und weltlichen Sorgen, der Staat mit seinen bürgerlichen Interessen dürfen nicht als Etwas betrachtet werden, was dem Seelenheil an sich fremd und dem Frommen in der ruhigen Gewißheit einer jenseitigen Seligkeit mehr oder weniger gleichgiltig ist, sondern als Gebiete des Kampfes, die für den Glauben, für den göttlichen Willen erobert werden müssen. Das ist der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, der Glaube als das Princip der Werke. Die Werke

oder die Thätigkeiten des Glaubens können doppelter Art sein: 1) darstellende, die das vorhandene Glaubensleben in sichtbaren Handlungen darstellen und dadurch zugleich nähren, wie Andacht, Gebet, Kultus, 2) organisirende, welche den göttlichen Lebensgehalt den verschiedenen Sfären des menschlichen Lebens positiv einbilden. Die Werke beider Gattung erhalten ihren sittlichen Werth nur dadurch, daß sie wirklich aus dem Glauben kommen; daher mit Recht Paulus: was nicht aus dem Glauben kommt ist Sünde, d. h. hat keinen wahrhaft sittlichen Werth.

3. Durch diese Thätigkeit des Glaubens in der Liebe wird die Welt immer mehr überwunden (1. Joh. 5, 4. Joh. 16, 33). Die Welt bezeichnet in diesem Zusammenhang das Endliche, sofern es vom göttlichen Geist noch nicht durchdrungen ist, also ebensosehr die Naturseite des Menschen, die nur empirisch gegebenen Triebe und Neigungen so lange sie der Geist noch nicht zu seinem Organ, zu seinem „Tempel“ gemacht hat, als das Reich des Sichtbaren außer uns, das Gebiet der wechselnden Erscheinungen und Dinge, so lange der Mensch sie um ihrer selbst willen liebt und unmittelbar seine Befriedigung in ihnen sucht, anstatt sie zu Mitteln für objective, sittliche Zwecke zu machen. Daß das Sichtbare vom Menschen zum Selbstzweck gemacht werden und so das Geschöpf höher gestellt werden kann als der Schöpfer, das ist das Wesen der Versuchung. Der Versuchung widerstehen im Glauben heißt: die Welt überwinden. Soll aber die Frömmigkeit nicht eine dualistische, ascetische, unfruchtbare werden, so muß zu diesem mehr negativen Verhalten gegen die Welt ein positives hinzukommen: das positive Einbilden der Kräfte des Glaubens in die Welt, das Hineinpflanzen des Ewigen in das Vergängliche, Die Verklärung der Erde durch das Himmelreich. So wird dem Leiden, diesem markirtesten Punkte der Endlichkeit, die endliche Form abgestreift, wenn es gemacht wird zu einem Mit-

tel für die Verklärung Gottes (Joh. 17, 1), zu einem Beweis der Uebermacht des Geistes über das Fleisch („wenn ich schwach bin, bin ich stark“), zu einem Zeichen der sieghaften Kraft des Glaubens über die Schranken der Endlichkeit und die Schrecken des Todes („Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“). So hören die irdischen Arbeiten und weltlichen Geschäfte, die so oft verkehrterweise in der Theorie wie in der Praxis in einen feindlichen Gegensatz zur Religion gestellt werden, auf, rein irdisch und weltlich zu sein, werden vielmehr selbst ein Stück Religion, wenn man sie erkennt als den gottgeordneten Beruf, in welchem man treu sein will, als den Acker, in welchem der köstliche Schatz des Himmelreichs verborgen ist.

Das Himmelreich bezeichnet die sittliche Idee, sofern sie Gestalt gewonnen hat in der Welt. Denn im Begriff des Reiches liegt immer der Gedanke an eine in concrete Verhältnisse eingegangene allgemeine Macht. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen ist der Schlüssel für das Verständniß dessen, was durch das Wort „Himmelreich“ bezeichnet werden soll. Haben auch die Worte Matth. 16, 19 im Zusammenhang der Stelle eigentlich nicht diese allgemeine Bedeutung, so steht doch Nichts im Wege, ihnen dieselbe zu geben. „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Dieß ist er: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und Alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein d. h. Alles, was du auf Erden thust, soll einen ewigen, göttlichen Gehalt in sich tragen. In dem Ausdruck: die Ehen sollen im Himmel geschlossen sein, haben wir eine Anwendung jenes Wortes auf eine einzelne Sfäre des irdischen Lebens.

§. 25.

Im Glauben das ewige Leben zu haben als einen allezeit gegenwärtigen, sicheren Besitz, der uns auch sterbend selig macht, das ist das Ende der Heiligung und zugleich Alles, was die Dogmatik Sicheres über „die letzten Dinge“ zu sagen weiß.

Woher sollte die Dogmatik mehr wissen? Daß alle Vernunftbeweise für die individuelle Fortdauer nach dem Tode mit Continuität des Bewußtseins keine siegende Kraft haben, weil sie ohne Ausnahme auf unerweislichen Voraussetzungen beruhen,*) das wird wohl auch jetzt noch gesagt werden müssen trotz den vielen neuversuchten, zum Theil pomphaft angekündigten Beweisen für die Unsterblichkeit, wie auch auf der anderen Seite die Beweise für die Unmöglichkeit der Sache wohl zu voreilig sind, weil wir doch bei allen Fortschritten der Naturwissenschaft die Kräfte der Welt und die Verwandlungen der Stoffe erst sehr unvollständig erkennen. Bei dieser unläugbaren Beschaffenheit der gegenwärtigen Wissenschaft läge der Versuch nahe, sich einfach unter den Schutz des göttlichen Wortes zu stellen und das, was die Wissenschaft bis jetzt nicht geben kann, aus der heiligen Schrift zu holen. Allein diesen Weg zu betreten ist der Dogmatik unmöglich, die sich in das in der Einleitung Seite 19—24 behandelte Verhältniß zur Schrift gesetzt hat, außer, es müßte nachgewiesen werden können, daß die in der Schrift gegebenen Andeutungen über das Jenseits in dieser Weise wirklich aus dem christlichen Princip geflossen seien. Dieser Nachweis wird aber nicht gelingen. Denn einerseits wird schon das schwer sein, zu zeigen, daß das christliche Princip falle, wenn das Individuum nicht in's Unendliche fortdaure, und Schleiermacher hat Recht,

---

*) Schleiermacher christl. Gl. §. 174.

wenn er sagt, es gebe eine Entsagung auf die Fortdauer der Individualität, welche sich nicht bloß mit der Herrschaft des Gottesbewußtseins im Allgemeinen, sondern auch mit der reinsten Sittlichkeit und der höchsten Geistigkeit des Lebens vertrage.*) Andererseits sind gerade die Anschauungen der heiligen Schriftsteller über das Leben nach dem Tode fast unverändert aus dem damals herrschenden jüdischen Vorstellungskreis herübergenommen worden und tragen ein so zeitliches und örtliches Gepräge an sich, daß es sicher Keinem in unserer Zeit mehr gelingt, sich dieselben alle und gerade in dieser Weise anzueignen und zu einem Gegenstand der vollen Ueberzeugung zu machen. Die noch zu Lebzeiten der ersten christlichen Generation erfolgende Wiederkunft Christi zur Vollendung aller Dinge, dieses so bedeutende Stück der biblischen Eschatologie, hat sich thatsächlich als ein Irrthum der apostolischen Kirche erwiesen; die Vorstellung von dem Zwischenzustand der Verstorbenen im Hades oder in der Hölle, wie Luther übersetzt, war ein farisäisches Theologumenon, das von den ersten Christen eben einfach provisorisch aufgenommen wurde, aber ohne daß es in ihrem christlichen Bewußtsein irgend eine wesentliche Bedeutung gehabt hätte, weil sie von der schnellen Wiederkunft Christi überzeugt waren. Es war daher eine ganz natürliche und berechtigte Fortentwicklung des christlichen Bewußtseins, daß die Kirche, sobald sie sich in der Hoffnung der schnellen Wiederkunft Christi getäuscht sah, das aus der jüdischen Theologie ohne tieferes Interesse provisorisch herübergenommene Dogma von einem Zwischenzustand später ziemlich einstimmig fallen ließ und weder die katholische noch die protestantische Kirchenlehre Etwas davon wissen will. Wenn einige neuere Theologen mit aller Macht wieder zu diesem Dogma zurückdrängen, so kann das nur als

*) Christl. Gl. §. 174.

ein Rückschritt des christlichen Geistes betrachtet werden, um so mehr, da durch die veränderten Ansichten über das Weltgebäude diesem Dogma jeder, wenigstens der biblische, Boden genommen ist. Will man solche Anschauungen der Schrift nur ihrer Autorität zu lieb im Widerspruch gegen das ganze Zeitbewußtsein wieder aufnehmen, so nehme man sie ganz auf, wie die Schrift sie giebt, und mache nicht aus dem Todtenreich „hinterliegende Oertlichkeiten der Welt, die zwar nicht eigentlich local, und doch auch nicht ganz unräumlich zu denken sind.“ Ebenso ist auch die Lehre von einer Vollendung des Gottesreichs auf Erden und einer seligen Herrschaft Christi unter seinen Heiligen auf Erden während einer bestimmten Zeit — das tausendjährige Reich — nachweisbar aus jüdischen Anschauungen geflossen, und der christliche Geist hat auch darin seine Energie bewährt, daß er, obwohl im Widerspruch mit der klaren Schriftstelle, später, als er universeller wurde und das jüdische Wesen in seiner Schroffheit von sich ausstieß, auch dieses jüdische Theologumenon aufgab, wie es denn auch die augsburgische Confession als Irrlehre verwirft. Nimmt man aber diese drei eschatologischen Vorstellungen, die schnelle Wiederkunft Christi, den Zwischenzustand, das tausendjährige Reich nicht an, wie dieses noch der weit größte Theil der Christen thut, so kann man sich nicht für die weiteren Vorstellungen, die man sich über das Jenseits macht, fernerhin auf die Schrift berufen, ohne gänzlich willkührlich und principlos zu verfahren. Da somit weder die Vernunft noch die heilige Schrift für die Lehre von den letzten Dingen uns einen sicheren Anhaltspunkt giebt, so gehören alle Vorstellungen, die man sich darüber macht, in das Gebiet der Ahnungen, der subjectiven Gemüthsbedürfnisse, des individuellen Glaubens, nicht aber der Wissenschaft. Darum kann die Dogmatik als Wissenschaft Nichts weiter mit Sicherheit über die letzten Dinge aussagen, als daß der

Gläubige lebend und sterbend im Besitz des ewigen Lebens selig und befriedigt ist. Und das ist Trostes genug für jedes gläubige Gemüth, wenn auch der Verstand nicht aufhören wird, zu grübeln, wo der Wille aufhören muß, zu handeln.

Die Gemeinschaft der Pneumatischen oder die christliche Kirche.

§. 26.

Die Kirche ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche das in §§. 19—25 dargestellte sittlich-religiöse Leben als das Evangelium von Jesus Christus fortpflanzt und auf alle Menschen überleitet.

Evangelium bedeutet bekanntlich wörtlich und ursprünglich die frohe Botschaft, die Christus den Menschen gebracht hat, von ihrer Versöhnung mit Gott durch Buße und Glauben in der Wiedergeburt, die freudenreiche Heilsverkündung Christi, wie uns dieselbe am treuesten und ursprünglichsten in den synoptischen Evangelien überliefert ist. Aber auch die anderen Schriftsteller des Neuen Testaments, so vielfach auch der Ausdruck ist, den sie in ihren Lehrschriften dem Evangelium zu geben versucht haben, sind über den wesentlichen Inhalt desselben einstimmig, daß die Menschen durch Buße und Glauben, durch Aneignung des von Christus in die Menschheit eingepflanzten neuen Lebens mit Gott versöhnt und selig werden. Auch Paulus, der seinen christlichen Lehrbegriff fast ganz unabhängig von der evangelischen Tradition ausgebildet hat, verfolgt doch kein anderes Interesse, als die Wahrheit, Selbständigkeit und Reinheit der christlichen Heilsverkündung gegen die Trübungen des Judaismus zu schützen; dieses Streben bildet das eigentliche Motiv seiner als ächt allgemein anerkannten Briefe.

Später, besonders seit dem Beginn der protestantischen Orthodoxie, wurde das Wort „Evangelium“ seiner ursprünglichen Bedeutung entfremdet und gleichbedeutend mit den anderen Ausdrücken: „Wort Gottes“ und „heilige Schrift“ gesetzt, deren sämmtliche Lehrbestimmungen dann als die wahre Lehre Christi, als die doctrina evangelii betrachtet wurden. So wurde der Buchstabe der Schrift mit dem Heilsinhalt des Evangeliums verwechselt, der doch in der Schrift nur niedergelegt ist.

Daß wir berechtigt sind, den wesentlichen Inhalt des Evangeliums mit den §§. 19—25 gleich zu setzen, erhellt aus dem Abschnitt: „das Wesen des Christenthums“ s. Einleitung.

§. 27.

Das Evangelium von Christus pflanzt die Kirche auf dreifachem Wege fort:

1) Durch das Wort Christi und seiner Apostel, in welchem das Evangelium seinen ersten, klassischen Ausdruck gefunden hat,
2) durch die Darstellung der Person und des Lebens Jesu Christi, in welchem das christliche Princip persönliche Gestalt erhalten hat,
3) durch gewisse darstellende Handlungen, in welchen sich das christliche Princip eine sinnbildliche Ausprägung gegeben hat.

1. Von der Predigt des Wortes.

§. 28.

Zur Verkündigung des Wortes hat die Kirche ein **besonderes Lehramt angeordnet**, eine **Einrichtung**, welche **auf der von Gott geordneten Verschiedenheit der geistigen Begabung und Berufsart** beruht und darum

die wesentliche Gleichheit aller Christen, das allgemeine Priesterthum, nicht aufhebt.

Der §. enthält die zwei Bestimmungen: 1) daß der Dienst am Worte ein von der Gemeinde einzelnen Personen übertragenes Amt ist, womit der Ansicht entgegengetreten wird, welche das Predigtamt als ein auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhendes, darum über der Gemeinde stehendes Amt, als ein Amt rein von Gottes Gnaden betrachtet, wodurch ein wesentlicher Unterschied zwischen Klerikern und Laien gesetzt und die Gleichheit aller Christen aufgehoben wäre; 2) daß diese Anordnung der Gemeinde keine willkührliche, in der Zeit zufällig entstandene, daher mit anderen Menschensatzungen wieder abzuschaffende, vielmehr in der menschlichen Natur, daher in Gottes Ordnung begründete sei. Das Predigtamt fällt hiernach unter den Begriff des *χαρισμα* und hebt die Idee des allgemeinen Priesterthums nicht auf. Denn so wenig in der bürgerlichen Gemeinde das *χαρισμα κυβερνησεως*, welches Einzelnen verliehen ist, einen wesentlichen Unterschied setzt zwischen Regenten und Regierten, indem beide gleicher Weise Bürger sind, so wenig begründet das *χαρισμα της προφητειας*, das Einzelnen in der Kirche ertheilt ist, eine wesentliche Ungleichheit unter den Christen. Und wie die bürgerliche Gemeinde durch Einsetzung obrigkeitlicher Personen ihre Autonomie beweist, so die christliche Gemeinde durch Uebertragung des Predigtamts an die dazu befähigt erfundenen Personen. Durch diese Theorie ist jeder Hierarchie, jeder Beherrschung des Volkes durch die Geistlichkeit die Wurzel abgeschnitten.

Der Unterschied in der menschlichen Gesellschaft, auf welchem die Nothwendigkeit des Predigtamtes beruht, der Unterschied zwischen Solchen, die in geistigen Dingen „sich überwiegend als empfänglich, und Solchen, die sich überwiegend als mittheilend verhalten,“ ist ein durchaus fließender. Wie das Predigtamt von

den Gemeindegliedern ausfließt, so haben sie auch darüber zu wachen, indem sie forschen in der Schrift, ob sich's also verhalte, wie ihnen gepredigt wird, und so Alle immermehr hinangelangen zu Einer Erkenntniß und zu dem Zustand, wo Keiner mehr den Anderen zu lehren braucht, weil sie Alle von Gott gelehrt sind. Und wie die Bürger durch Aufstellung ihrer Behörden die Pflicht nicht verlieren, selbstthätig für Aufrechthaltung der Ordnung und des Gesetzes in ihrem Kreise zu wirken, so haben auch alle Christen die Pflicht, einander zu ermahnen und zu erbauen und so dasselbe auszuüben, was speciell dem Predigtamt aufgetragen ist. Hinwiederum muß der Prediger seinen eigenen Glauben stärken durch den Glauben der Anderen und so sich selber ergänzen durch die Gemeinschaft (Röm. 1, 11. 12).

§. 29.

Der öffentliche Kirchendienst ist überall an das Wort der Schrift gebunden.*)

Die Nothwendigkeit dieser Bestimmung beruht ebensosehr auf theoretischen, als auf praktischen Gründen. Sie beruht auf dem Charakter der heiligen Schrift als der ursprünglichen, einzigen und hinreichenden Erkenntnißquelle für das, was christlich ist. Wir sagen mit Martensen: „Die Schrift enthält alle Wahrheit, die für die Erhaltung der Kirche und die fortschreitende Entwicklung derselben zu ihrem Ziele nothwendig ist, so daß in der ganzen kirchengeschichtlichen Entwicklung keine neue Aufgabe wird entstehen können, welche die Kirche vermittelst der ewigen Grundgedanken der Wahrheit und des Lebens, welche in der Schrift niedergelegt sind, nicht wird lösen können, daher einerseits alle

*) Schleiermacher §. 153.

kritische und reinigende Thätigkeit, andererseits alle erbauende Thätigkeit zu jeder Zeit ihren normirenden Typus an der heiligen Schrift muß finden können." Außerdem eignet sich die Schrift durch ihre Einfachheit und Popularität, durch die Prägnanz und Schärfe, mit welcher sie das christliche Princip darstellt, durch die Vielseitigkeit, mit welcher sie allen einzelnen Seiten desselben den mannigfaltigsten Ausdruck giebt, durch die glückliche Mischung von Geschichte und Lehre und durch unzählige andere Eigenschaften zu einem religiösen Weltbuch, das für die praktische Erbauung der Gemeinde unentbehrlich ist. Man versuche nur, ohne dieses Buch in der Hand, zu predigen, die Predigt wird sich schnell in die dürren Sandwüsten abstrakter Begriffe und lebloser Reflexionen verlaufen. Endlich ist das Wort der Schrift das einzige Band für die Kirche, welches so bindet, daß man nicht daran ersticken muß, welches neben der Gebundenheit, die es mit sich führt, zugleich der Freiheit und Subjectivität den gehörigen Spielraum gewährt.

Wenn hier nur von den Schriften des Neuen Testaments die Rede ist, so geschieht dieß, weil das christliche Princip nur in diesen sich einen Ausdruck gegeben hat und sie also die einzige Erkenntnißquelle für Alles, was christlich ist, sein können. Damit soll aber gar Nichts gesagt sein gegen die Sitte der Kirche, auch das alte Testament als Mittel der privaten und öffentlichen Erbauung zu gebrauchen; denn abgesehen von dem unerschöpflichen Reichthum an wahrhaft erbaulichem Inhalt in Lehre und Geschichte bildet es die unmittelbare Voraussetzung des Christenthums, das erst in seiner positiven und negativen Stellung zum alten Bund vollständig erklärt und begriffen wird. Der gemeinsame Charakter, welchen die Schriften des Alten und Neuen Testaments an sich tragen, die Beziehung alles Menschlichen auf Gott und die Heiligung desselben durch Gott, also die Idee des

Reiches Gottes, dargestellt in Geschichte und Lehre macht die Bibel zu dem religiösen Weltbuch für alle Zeiten, dessen Schätze die Kirche erst dann heben wird, wenn sie, frei von dogmatischer Beschränktheit und todtem Buchstabenglauben, zu derselben diejenige Stellung einnimmt, welche das fortgeschrittene Verständniß des alt- und neutestamentlichen Kanons erfordert.

2. Von der Person und dem Leben Jesu Christi.

§. 30.

In der Person und dem Leben Jesu Christi hat das Evangelium, das er verkündigte, Gestalt gewonnen. In ihm hat sich Gott geoffenbart als der Vater, darum ist er Gottes Sohn; in ihm war der heilige Geist die bestimmende Macht seines menschlichen Wesens, darum ist er des Menschen Sohn, d. h. der ächte, vollendete Mensch nach dem Herzen Gottes; in ihm war Gott erschienen als die Liebe, darum war sein ganzes Leben hingebende Liebe zu den Brüdern.

Was der §. als das Wesen Christi bezeichnet, ist nur eine einfache Aussage über das, was er laut Geschichte gewesen ist. Dieß muß den Inhalt seines Selbstbewußtseins, sowie die bestimmende Macht seines Lebens ausgemacht haben, wenn Paulus und die ganze christliche Kirche nicht rein unbegreiflich sein sollen. Darum hat auch die kühnste Critik des Kanons und der christlichen Kirche diese sittlich-religiöse Bedeutung Christi nicht angegriffen.*) Aus der Thatsache, daß in der ersten Kirche ein scharfer Gegensatz in der Auffassung der christlichen Idee, der Gegensatz der nationalen und universalen, ebionitischen und pau-

*) Vergl. Volkmar „die Religion Jesu"; und Baur „die christliche Kirche in den ersten drei Jahrhunderten."

linischen Auffassung sich geltend gemacht hat, läßt sich nicht schließen, daß Christus in den Schranken dessen, was hernach als Judenchristenthum auftrat, befangen gewesen sei; denn dieser Gegensatz betrifft Consequenzen des christlichen Princips, die Christus zu ziehen und auszusprechen gar keine Veranlassung hatte. Es zeigt sich bei allen Gründern neuer Lebensanfänge, daß in ihrer Person die größten Gegensätze ruhig und versöhnt bei einander wohnen, zusammengehalten durch die geniale Macht ihrer Persönlichkeit, Gegensätze, welche erst die folgende Zeit einseitig fixirt, um sie dann nach langer Arbeit wieder auszugleichen.

Was also der §. über Christus aussagt, ist nur der Ausspruch der Geschichte über ihn, keineswegs aber eine Construction der Person Christi a priori oder aus irgend einer Idee heraus. Die ganze bisherige Dogmatik hat Christus construirt und dadurch denselben Fehler begangen, den man mit Recht an der Filosofie Hegels gerügt hat, daß sie die Geschichte, die Wirklichkeit, das Individuum aus der logischen Idee heraus construire und dadurch das individuelle Leben in seiner Wahrheit zerstöre. Man hat mit Hilfe filosofischer Spekulation aus der Idee des Christenthums heraus einen Christus deducirt, aber dadurch jedesmal das lebendige Individuum zerstört und das Menschliche in doketischen Schein verwandelt. Schon die neutestamentlichen Schriftsteller zeigen die ersten Anfänge dieser theologischen Spekulation über Christus; daraus entstanden die verschiedenen Theorien über seine Person, die der Synoptiker, des Paulus, des Johannes, deren wesentliche Verschiedenheit, zum Theil Unvereinbarkeit wenigstens in Beziehung auf dogmatischen Gehalt eine nnbefangene Schriftforschung schwerlich wird läugnen wollen. Die Kirchenlehre hat mit Hilfe hellenischer Filosofie die im Neuen Testament gegebenen Bestimmungen zu dem künstlichen Sistem ihrer Trinität ausgebildet und in ihren Lehren von dem Verhältniß der beiden

Naturen in Christus, von der communio naturarum, der communicatio idiomatum, von den Ständen Christi eine so widerspruchsvolle Christologie entwickelt, daß die theologische Wissenschaft in ihrem weiteren Fortschritt sich längst derselben entschlagen hat. Schleiermacher, nachdem er diese kirchliche Christologie ohne Gnade über Bord geworfen, machte einen neuen Versuch, das Wesen Christi aus dem christlichen Bewußtsein zu construiren, war aber nicht glücklicher, als die alte Kirche; er brachte nur ein lebloses Abstractum, kein Wesen mit Fleisch und Blut zu Wege, ein Individuum, dem alle Bedingungen individueller Existenz unter den Füßen weggezogen werden, einen Menschen, dem das non posse peccare zukommt, den wir eben deßwegen nicht als ein Wesen unserer Gattung anerkennen können, ja dessen Leben nicht einmal einer sittlichen Werthschätzung unterliegt, ein Individuum, das die Vorstellungen seiner Zeit getheilt hat, ohne sie sich innerlich anzueignen — gewiß ein sehr wenig urbildlicher Zug, — das sich allmählig entwickelt hat, ohne daß die folgende Stufe der Entwicklung die frühere als eine unvollkommene zu bekämpfen gehabt hätte, das immer soll sittlich gehandelt haben, obwohl das Bewußtsein der sittlichen Idee ihm erst nach und nach aufgegangen ist, ein Individuum, das in seinem sonstigen Wissen die allgemeine menschliche Beschränktheit theilend im religiösen Gebiet schlechthin untrüglich gewesen ist. Kann man die Widersprüche noch mehr häufen? Kann man noch offenbarer jedesmal mit der einen Hand nehmen, was man mit der anderen gegeben hat? Wohl; Martensen kann es; er sagt: *) Christus habe die ihm von Natur angehörige Vollkommenheit durch seine fortschreitende Freiheitsentwicklung bewahrt und vervollkommnet.

Eigenthümlich seltsam wird dieses Construiren einer geschicht-

*) Dogmatik deutsche Ausgabe §. 141.

lichen Persönlichkeit, wenn es sich sogar bis auf die Gesundheitsverhältnisse und die Leibesbeschaffenheit ausdehnen will, wenn wir erfahren, „daß Christus müsse eine Gesundheit gehabt haben, welche gleich weit entfernt war von einseitiger Stärke und Meisterschaft einzelner, leiblicher Funktionen als von krankhafter, allgemeiner Schwächlichkeit;" ja die neueste Dogmatik weiß uns nicht bloß von einer normalen Gesundheit, sondern auch von einer vorbildlichen Schönheit Christi zu erzählen, die freilich in ihm nicht als Etwas hervorgetreten sein dürfe, das in sich eine selbständige Bedeutung hatte.*) Da wird aus der Idee heraus deducirt, wie das Verhältniß der vier Temperamente in Christus müsse gewesen sein, warum Christus keinen ehelichen Bund eingegangen, „vielleicht mußte er schon deßhalb im ersten Anfang des männlichen Alters sterben, damit kein bestimmter und entschiedener Wille, diesen allgemein menschlichen Beruf nicht zu theilen, in ihm dürfe vorausgesetzt werden." **) Man rede doch hier nicht von einem lebendigen, historischen Christus; ein Fantasiebild habt ihr, abstrahirt aus der sittlichen Idee, den abstracten Begriff der Sündlosigkeit — dieses eigentliche Schibolet der neueren Christologie — angewandt auf ein Individuum, von dem ihr selbst gesteht, daß ihr aus den Berichten über dasselbe die absolute Verwirklichung der Idee in ihm nicht beweisen könnt.

Von wesentlich Kantischen Voraussetzungen aus hat neuerdings Rückert in seiner „Theologie" eine Christologie zu construiren versucht. Rückert hält die evangelischen Berichte über Christus für so überaus mangelhaft, daß es schwierig, ja unmöglich sei, durch die vorhandenen Urkunden zu einer Anschauung der Person Christi zu gelangen. Mag aber auch — so ungefähr raisonnirt Rückert — die Kritik an den evangelischen Berichten

*) Martensen Dogmatik §. 141.
**) Schleiermacher christl. Gl. §. 118 fin.

antasten, was sie will. Der Tod Christi am Kreuze bleibt gewiß als ein freiwilliger Tod, hervorgegangen aus der Absicht, die Sünde in der Welt aufzulösen. Hier zeigt sich also Christus als derjenige, welcher das Selbst der Verwirklichung der sittlichen Idee opferte, dem also das Gute an und für sich Zweck und Ziel war. In dieser That war also sein Wollen ganz einig mit dem Wollen Gottes. Ob auch in den übrigen sämmtlichen Augenblicken seines Lebens? Die Sündlosigkeit Christi kann nicht bewiesen werden. Hier findet das Wissen seine Grenze und da ist der Punkt, wo der Glaube eintreten muß als das geistige Ergreifen des Idealen in seiner sittlichen Nothwendigkeit. Der Mensch als sittlich Wollender kann des Gedankens des sündlosen Menschen nicht entbehren, er ist das Ideale, daß er festhalten muß, wenn er nicht geistig untergehen soll. So lange nun dieses Ideale ein schlechthin Ideales bleibt, d. h. so lange im Kreise des Menschenlebens er sich von Nichts, als Sünde umgeben sieht und auch im eigenen Innern allenthalben Böses findet, kommt er über ein Suchen des Idealen nicht hinaus, dessen Erfolglosigkeit Ursache tiefer Betrübniß werden kann. Da tritt ihm der Tod Christi und das in ihm sich aussprechende sittliche Wollen entgegen; in der Einen That sieht er das Ideale als ein wirkliches. Er weiß nicht, ob der Augenblick der einzige gewesen, aber es ist ihm sittliches Bedürfniß, es auf allen Punkten gleich zu denken und er denkt es so. Der sittlich wollende Mensch glaubt an Christus, den sündlosen und heiligen, und läßt sich dadurch nicht irre machen, daß er seine Heiligkeit nicht beweisen kann.

Diese Christologie ist noch viel unhaltbarer, als die Schleiermacher's. Dieser sucht die Unsündlichkeit Christi doch wenigstens aus den thatsächlichen Wirkungen Christi auf die Entsündigung und Heiligung des christlichen Subjects abzuleiten; dieser Rückschluß ist, wie dieß Strauß ganz richtig nachgewiesen hat, für die

Begründung der absoluten Unsündlichkeit Christi ungenügend, aber er ruht wenigstens auf einer Thatsache, auf der von Christus thatsächlich ausgehenden Heiligung und Entsündigung des Gläubigen, aber Rückert deducirt die sittliche Beschaffenheit einer geschichtlichen Persönlichkeit aus einer allgemeinen sittlichen Idee, von der man gar nicht absieht, was sie eigentlich gerade mit dieser geschichtlichen Persönlichkeit zu schaffen haben soll. Gesetzt einmal, der sittlich wollende Mensch verlange die Verwirklichung der sittlichen Idee in einem Individuum, so ist nicht einzusehen, warum dieses Individuum gerade der historische Christus sein soll, wenn die Berichte über ihn so unsicher sind, daß von seinem Leben Nichts feststehen soll, als sein Tod. Auch andere Menschen vor und nach Christus sind im Kampfe für das Gute bereitwillig in den Tod gegangen, über Einen derselben haben wir sogar das bestimmteste Zeugniß seines Schülers, daß er in seinem Leben nie „Etwas Sündiges gethan oder gesprochen habe;“ warum sollte der sittlich wollende Mensch nicht bei Einem von diesen den Schluß von ihrem Tode auf ihr ganzes Leben machen? Ja woher nimmt das sittlich strebende Subject die Berechtigung zu dem Glauben, daß die Idee des Sittlichen bereits in einem Individuum verwirklicht ist? Wenn die Menschen vor Christus ohne diese Verwirklichung des Ideals leben mußten, warum sollten nicht auch wir noch in diesem Wartezustand sein, bis der rechte Messias kommt? Ein Glaube, der sein Ideal verwirklicht annimmt in einem Individuum, von dem ihm nur Eine That seines Lebens feststeht, ist viel zu schwach, um Berge zu versetzen, er hält sich an einem Strohhalm und sinkt unter. Also angenommen, unsere Vernunft verlange eine absolute Verwirklichung der Idee in einem Individuum, so ist es grundlose Willkühr des Glaubens, diese Verwirklichung in Christus zu sehen. Aber Rückert hat nicht einmal seine Voraussetzung bewiesen. Ja, wenn es wahr wäre,

was Rückert sagt, daß der sittlich Wollende im Kreise des Menschenlebens sich von Nichts, als von Sünde umgeben sehe und er selber in seinem Innern — „nur" hätte er hinzufügen müssen — Böses finde, dann möchte man mit Grund sagen können, die sittliche Idee sei ein bloßes Ideal und verlange ihre Verwirklichung in einem heiligen Individuum, aber Rückert verwechselt hier die begriffliche Schilderung des sündigen Menschenlebens, wo das Selbst die einzige Triebfeder des Handelns bildet, mit dem wirklich sittlichen Zustand der Menschen, der nie dem Begriffe entspricht, wie dieß Rückert selbst gegenüber dem kirchlichen Dogma von der allgemeinen Verdorbenheit der Menschen nachgewiesen hat; er übersieht die fortwährende Energie der sittlichen Idee, wie sie sich in den sittlichen Lebensformen der Menschheit, im Staat, in der Ehe, in der Liebe und Freundschaft ꝛc. äußert; woher sollte überhaupt ein sittlich wollender Mensch kommen, der mit solcher Ungeduld die Verwirklichung seines Ideals sucht, wenn nicht die Idee des Guten als Antrieb in seinen Willen vorher schon aufgenommen wäre? Und was gewinnt denn das sittlich strebende Subject durch seinen Glauben an die Verwirklichung seines Ideals in einem Individuum? Es kommt dadurch für sich selbst um keinen Schritt weiter über das bloße Suchen und Sehnen des Idealen hinaus, als es schon durch die Idee gekommen war, die es in sich trug. Das heilige Individuum kann ja dem Subject seine Heiligkeit nicht eingießen und Rückert selbst sagt: Wir lieben in Christus nicht die Person, nicht das Individuum, sondern nur die sittliche Idee. So kann man freilich die Berichte über das Leben Jesu der Kritik überlassen und darin keinen Schaden für die theologische Wissenschaft finden. Natürlich! der theologische Denker hat ja Alles vorher schon, was ihm Christus leisten soll; er braucht's nicht aus dem geschichtlichen Leben Christi herzunehmen; der historische Christus wird hier gleichgiltig; den

„reinen Begriff" Christi construirt der Theolog. Rückert sagt von Rothe: derselbe habe Alles, was er — Rückert — von Christus, dem geschichtlichen, glauben wolle und könne, zuvor an einem gedachten als nothwendig nachgewiesen; das habe freilich einen schönen Schein, aber biete des Willkührlichen zu viel dar. Aber was thut im Grunde Rückert anders? Er deducirt aus der sittlichen Idee die Nothwendigkeit eines sündlosen Individuums — dieß ist der gedachte Christus — und läßt dann den gedachten Christus mit dem historischen willkührlich zusammenfallen, von dem Nichts feststehen soll, als sein freiwilliger Tod.

So lange man Christus aus einer theologischen oder filosofischen Idee heraus construiren will, wird man einerseits immer einen unrühmlichen Kampf mit der Filosofie zu bestehen haben und das erste, vernünftige Wort auf ihre Angriffe stets schuldig bleiben,*) andererseits wird man der christlichen Gemeinde das nicht leisten, was sie an ihrem Christus haben will: kein Abstractum von Heiligkeit und Sündlosigkeit, sondern ein Wesen von Fleisch und Blut, den historischen Christus, wie er leibte und lebte, laut den evangelischen Berichten in der ganzen Fülle der sittlichen Lebenserweisungen, in der er uns dort vor Augen geführt ist. Mögen noch so viele Erzählungen über Christus, welche uns die Evangelien bieten, der vollen historischen Wahrheit entbehren, sie sind doch wahr als die Versuche der ersten Gemeinde, das Lebensbild Christi in bestimmten Zügen festzuhalten und auszuprägen, als Versuche, das Unnennbare, den ganzen Eindruck seiner Persönlichkeit, in Worte zu fassen. Von dieser individuellen Ausprägung und Gestaltung, welche die sittliche Idee gerade in dieser einzigen und bestimmten Weise in Christus erhalten hat und welche für die christliche Gemeinde als eine nicht

---

*) Strauß Dogmatik p. 66.

auf allgemeinen Vernunftwahrheiten, sondern auf individuellen Thatsachen beruhende geschichtliche Gemeinschaft die höchste Bedeutung hat, abstrahiren zu wollen und Christus zu dem Abstractum eines heiligen und sündlosen Wesens zu machen, das heißt: Christus zum zweiten Mal kreuzigen.

Was unser §. von Christus aussagt, daß Christus der Gründer und Träger des christlichen Lebensprincips sei, was keine nüchterne Kritik in Abrede ziehen wird, das genügt der christlichen Gemeinde, um ihn als ihr Fundament und als ihr bleibendes Haupt zu verehren. Die speculative Theologie wird sich in der Christologie dadurch bewähren, daß sie über Christus nicht speculirt, weil sie zu der Einsicht gelangt ist, daß man ein historisches Individuum nicht durch Speculation construiren kann, ohne es zu zerstören. Auf welchem Wege, durch welche Vermittlungen, durch welche Kämpfe und Versuchungen hindurch Christus zu der Höhe des geistigen und sittlichen Lebens gelangt ist, auf welcher ihn unsere Evangelien zeigen, davon sagen uns die Berichte so viel als Nichts; denn über den langen Zeitraum, in welchem er sich zu dem bildete, was er geworden ist, schweigen sie bekanntlich fast ganz; diesen Zeitraum durch Grübeleien darüber auszufüllen, wie diese sittlich-religiöse Bildung vor sich gegangen sein mußte, wenn seine Person dieser oder jener vorausgesetzten Idee sollte entsprochen haben, ist eine sehr müßige und unfruchtbare Aufgabe. Das Erlösende im Leben des Herrn liegt nicht in der Zeit, aus der wir fast Nichts von ihm wissen, sondern nur in der Zeit, in welcher er als Erlöser öffentlich aufgetreten ist. *)

*) Das Evangelium des Johannes datirt ausdrücklich die erlösende Bedeutung Christi erst von seiner Taufe und von dem Zeitpunkt seines öffentlichen Auftretens an. Es betrachtet Christus nur als den menschlichen Träger des ewigen Logos, der bei der Taufe auf ihn herabkommt, um seine wahre bleibende Wohnung in der Welt zu nehmen (Joh. 1, 1 bis 14).

Diese Reinheit des Willens, der es seine Speise nennen darf, Gottes Willen zu thun, diese heitere, selige Einheit mit Gott im Handeln, wie im Leiden, diese einzige Vereinigung weiblicher Milde und Sanftmuth mit männlicher Kraft und Tapferkeit, wodurch Christus der Eine Mensch nach dem Herzen Gottes ist, diese selbstlose, das Verlorene suchende, sich für die Brüder opfernde Liebe, dieses hohe, menschlich wahre und göttlich große Bild des Menschenlebens, das Christus in Wort und That vor unsere Augen gestellt hat — das ist es, was die Kirche auf alle Menschen überleiten will. Die christliche Gemeinde kennt also Christus nur als den Erlöser und der Gedanke an eine Sündhaftigkeit Christi kann dem frommen Bewußtsein gar nicht entstehen, wenn nicht die Theologen etwa den Vorwitz haben, die einfache Frömmigkeit durch Fragen der Schule zu stören und zu verwirren.

§. 31.

Was Christus gewesen ist, Gottes und des Menschen Sohn, sollen wir durch ihn werden, nämlich Gotteskinder und dadurch ächte Menschen, indem wir im Glauben uns an Christus hingeben und ihn in uns aufnehmen.

Durch diese Beziehung auf Christus erhält der Glaube, der §. 21 erst ganz allgemein als ein Verhältniß zu Gott, zur sittlichen Idee, betrachtet werden mußte, seinen concreten, faßbaren und anschaubaren Inhalt, den er nothwendig erhalten muß, wenn er eine Kirche, d. h. eine Gemeinschaft von Gläubigen gründen und zusammenhalten soll. Denn bloße Principien, allgemeine Begriffe, Vernunftwahrheiten sind an sich zu abstract, zu farb- und reizlos, um das religiöse Leben für Alle zu vermitteln und auf die Gesammtheit der Menschen überzuleiten. Erst in jener concreten Gestalt wird die sittliche Idee flüssig, geht ein in den

Willen und ergreift das Gemüth. Durch den Glauben nehmen wir Christus in uns auf, so daß er in uns ist („nicht ich lebe, sondern Christus in mir") und wir in ihm sind („wer in Christus ist, der ist eine neue Kreatur"). So werden wir Gottes Kinder und wahre Menschen, das Letztere nur durch das Erstere; unsere menschliche Bestimmung erreichen wir nur, wenn wir Eins werden mit Gott, weil das Göttliche unser wahres Wesen ist. In Christus ist die höchste Humanität, an ihm muß die Humanitätsidee gemessen werden und jeder Humanitätsbegriff, der ihn ausschließen will, ist einseitig.

§. 32.

In dem ganzen Leben Christi, soweit es uns die Evangelien darstellen, hat das Evangelium eine Gestalt gewonnen, daher die Forderung an uns: Christus nachzufolgen. In besonderer, auszeichnender Weise aber hebt die Kirche aus seinem Leben einzelne Thatsachen hervor, in welchen sich die christliche Idee prägnant ausgedrückt hat und die für den Glauben die Bedeutung haben, daß sie zu gegenwärtigen Thatsachen und zu inneren Vorgängen gemacht werden.

Die Ausdrücke: Christus nachfolgen und: Christus in sich aufnehmen, ergänzen einander. Ihm nachfolgen können wir nur, wenn er in uns ist, und in uns ist er nur, wenn wir ihm nachfolgen, wenn wir wandeln, wie er gewandelt hat. Das mystische Verhältniß, das in der ersten Forderung gesetzt ist, erhält seine Wahrheit und Gesundheit nur in der Ergänzung durch das praktische Verhältniß, das die andere Formel enthält. Bei der Forderung der Nachfolge Christi ist jeder Gedanke an ein geistloses, ängstliches Nachmachen oder ein pedantisches Vermeiden dessen,

wofür im Leben Christi uns kein Vorbild gegeben ist, auszuschließen. Die Nachfolge Christi bezeichnet die freie Anwendung seines Geistes, der unser Geist geworden ist, auf alle, von den seinigen oft so verschiedenen Lebensverhältnisse.

§. 33.

Die Thatsachen des Lebens Jesu, welche die Kirche in besonderer Weise hervorhebt und zu Gegenständen eigener Feste gemacht hat, sind: die Geburt, der Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt und die Ausgießung seines Geistes über die Apostel, Thatsachen, die für uns ihren Werth weniger als einmalige, denn als ewige Geschichte haben.

Mit der Feststellung dieser Thatsachen und der Art ihres Hergangs kann sich die Dogmatik nicht beschäftigen, da sie dieselben so wenig construiren kann, als die Person Christi, das ist Sache der historischen Critik. Auch daran kann die Dogmatik nicht denken, den unendlich reichen Inhalt an erbaulichen Gedanken und religiösen Ideen, welche in den evangelischen Berichten über diese Thatsachen niedergelegt sind und welche die christlichen Feste für jedes empfängliche Gemüth zu Tagen eines immer neuen, eigenthümlichen Genusses machen, erschöpfen zu wollen, dieß ist Sache der Predigt und der erbaulichen Literatur. Nur die Grundidee, welche in jeder dieser Thatsachen angeschaut wird, wird die Dogmatik aufzeigen müssen.

1. In der Geburt Christi feiert die Kirche die Einheit Gottes und des Menschen, die Menschwerdung Gottes in Christus als die eine neue Weltperiode beginnende Thatsache, die sich hinfort in jedem Menschen verwirklichen soll.

2. Im Leiden Christi feiert die Kirche die ewige Bedeutung

des Kreuzes für die Menschheit: daß der Geist seine Unendlichkeit und Göttlichkeit erst erringen, erkämpfen und bewähren muß durch das Hinabsteigen in die tiefste Nacht des Lebens, durch das Eingehen in den herbsten Schmerz. „Seht, welch ein Mensch!" Diese göttliche Erhabenheit in der tiefsten Erniedrigung, diese Klarheit und Ruhe des Geistes in den herbsten Schmerzen der Endlichkeit! Diese Nacht des Lebens, in die der Geist hineinmuß, um seine Unendlichkeit zu erringen und zu bewähren, bezeichnet einmal all' die Noth und Kämpfe des äußeren, endlichen Lebens, sodann aber den ganzen Abgrund der Gottentfremdung und Endlichkeit unseres Willens, in den wir hinabmüssen, um denselben in seiner Größe anzuerkennen und davor in unserem tiefsten Inneren zu erschauern. Das sind die Stunden des stillen Freitags, in welchen der Mensch sich verlassen fühlt von Gott und ruft: mich dürstet — nach Himmelsthau auf die lechzende Zunge, nach Lebenswasser in das von der Welt öde gelassene Herz. Unter dem Kreuz allein erringt der Mensch seine Göttlichkeit; er kann seine Unendlichkeit nicht wie einen Raub hinnehmen, sondern nur durch Gehorsam bis zum Tode erobern. Nur die Menschen und Völker, welche die Bedeutung des Kreuzes erkannt, erwachen aus dem Traum des natürlichen Lebens zu wahrhaft geistiger Freiheit. Mit Recht sagt W. Jordan in seiner schönen Dichtung: „Demiurgos," die einzig mit der Lösung des Räthsels vom Kreuze sich beschäftigt:

„Hier wird das Räthsel offenbar,
Warum so hoch allein die Christenheit gestiegen.
Was ihre Völker Großes schufen,
Das Alles hörst du hier mit tausend Stimmen rufen:
Nur unter'm Kreuze kann man siegen."

In diesem Sinn hat Christus gesagt: „Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und verläugne sich selbst," und Paulus hat die tiefsinnige Symbolik des Kreuzes in den ver-

schiedensten Bildern ausgesprochen, z. B. wir sollen mit Christus gekreuzigt und begraben werden. Aber der Gekreuzigte ist jetzt noch den Juden unter den Christen ein Aergerniß und den Heiden unter den Christen eine Thorheit.

Die weitere Bedeutung, welche der Tod Christi für die christliche Gemeinde hat, wird in der Lehre vom Abendmahl dargestellt werden.

3. An Ostern feiert die Kirche die Auferstehung Christi aus der Nacht des Grabes und die ewige Auferstehung der Menschheit mit ihm und durch ihn aus dem Tode zum Leben. Mag die Geschichtforschung über das, was den verschiedenen Berichten der Evangelien und des Apostels Paulus*) über die Auferstehung Christi zu Grunde liegt, klar werden oder nicht, die Thatsache bleibt: Christus ist erstanden, er lebt, er ist mit Allem, was er

*) Der Erwägung werth ist die Ansicht, die Rückert in seiner „Theologie" über das Zeugniß des Paulus für Christi Auferstehung ausspricht. Die Ueberzeugung des Paulus von der Auferstehung Christi beruhte nicht auf dem Zeugniß der Apostel, sondern auf der Erscheinung, die ihm selbst geworden war. Christ konnte er nach seiner eigenen Aussage nicht sein, ohne an Christi Auferstehung zu glauben, er war aber schon drei Jahre vorher Christ, ehe er Kefas und Jakobus kennen lernte. Auf seiner eigenen Erfahrung beruhte der Glaube des Apostels; was er aber gesehen hatte, war nur der lebende Christus, den er vorher als nichtlebend dachte, also der nach dem Tode wieder lebende. Was er also nun wußte, war nicht, daß Christus auferstanden, sondern daß er todt gewesen und nun lebte. Für Paulus aber gab es keine Denkbarkeit des Lebens nach dem Tode, als durch das Mittel der Auferstehung, also konnte der Gedanke: Christus war todt und ist lebendig, sich in seinem Denken nur in der Form vollziehen: er ist von den Todten auferstanden. Sein Glaube an Christi Leben beruhte auf einer Anschauung, sein Glaube an Christi Auferstehung auf einem Schluß. Dadurch verliert Paulus die Geltung eines unmittelbaren Zeugen für die Auferstehung. Die Aussagen der Apostel prüfte er natürlich nachher nicht genauer, weil er persönlich längst davon überzeugt war. Wir erfahren also nur, daß im Apostelkreise und darüber hinaus man damals von Erscheinungen des auferstandenen Christus wußte.

für seine Gemeinde ist, nicht ein Raub des Todes und der Vergänglichkeit geworden; er lebt und wir sollen auch leben. Das Thatsächliche, an das wir uns an Ostern erinnern, der eigentliche Gegenstand der Osterfreude ist nicht die leibliche Auferstehung Christi aus dem Grabe; diese — wie wir sie uns nun auch erklären mögen — mag für die Apostel von hoher Bedeutung gewesen sein, weil sie dadurch aus der Betäubung, in welche sie der Tod Christi versetzt hatte, herausgerissen wurden und wieder Vertrauen faßten zu der Sache ihres Herrn; ohne den Glauben an die sichtbare Wiedererscheinung Christi wäre vielleicht gar keine christliche Gemeinde entstanden, weil ein seinen Feinden unterlegener und dem Tode verfallener Messias allen messianischen Erwartungen widersprach. Was wird der der Heiland der Welt, der Gottessohn sein können, der sich hilflos, von Gott verlassen, von seinen Feinden kreuzigen lassen mußte? würde man gesagt haben. Dagegen unser Glaube an Christus beruht nicht im Mindesten auf seiner leiblichen Auferstehung; wir haben noch thatsächlichere, sprechendere Erfahrungen, daß er der Messias und in ihm Heil und Leben zu finden ist; wir wissen, daß er lebt, auch wenn er nicht leiblich aus dem Grabe hervorgegangen wäre. Wir selber als Christen, das Dasein der christlichen Gemeinde ist der Beweis für seine Auferstehung aus des Todes Nacht.

4. Am Feste der Himmelfahrt feiert die Kirche die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, d. h. sein Fortleben als das geistige Haupt der Gemeinde, als der König des unsichtbaren Himmelreichs, als der ewige Pfleger der heiligen Güter desselben. Zugleich bezeichnet die Himmelfahrt als ein ewig gegenwärtiges Geschehen das Ziel, welches die Menschheit unter der Leitung ihres geistigen Hauptes erreichen soll: die Erhöhung alles Menschlichen zum Göttlichen, die Einswerdung der Menscheit mit Gott, welche, zwar ursprünglich und an sich vorhanden, zu einem Werke

der durch Kampf und Leiden sich bewährenden, sittlichen Freiheit dadurch werden soll, daß wir in jedem Augenblick im Himmel wandeln. Diese ewige Bedeutung der Himmelfahrt für Alle ist in dem tiefsinnigen Worte des Evangelisten Johannes ausgesprochen: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist" (Joh. 3, 13). Damit ist bezeichnet des Menschen Ausgang vom Himmel, sein Fortgang oder Wandel im Himmel, sein Eingang zum Himmel, oder die Einheit des Menschen mit Gott als an sich und ursprünglich das Wesen des Menschen ausmachend und darum als das Ziel des Menschen, und die Verwirklichung dieser Einheit durch die bewußte That der sittlichen Freiheit.

5. Im Pfingstfest feiert die Kirche den Anfang der Gemeinde, deren Princip der heilige Geist oder der Geist Christi ist und bleibt.

3. Von den symbolischen Handlungen der Kirche.

§. 34.

Die Handlungen, in welchen die christliche Idee oder das Evangelium unter sichtbaren Zeichen dargestellt und dargeboten wird, sind: die Taufe und das Abendmahl.

Es ließe sich fragen, warum hier nur zwei solcher Handlungen angenommen werden, während doch die katholische Kirche mehrere derselben hat und der Kirche gewiß das Recht nicht abgesprochen werden kann, so viele solche Handlungen aufzustellen, als sie geeignet findet, um die christliche Idee ihren Gliedern anschaulich und faßbar zu machen. Auf die Schrift und die Einsetzung durch Christus sich zu berufen, kann nicht vollständig genügen, da Christus auch die Fußwaschung mit ähnlichen Worten

empfohlen hat, wie Taufe und Abendmahl, und die Kirche mit ihrer Kindertaufe jedenfalls die Schriftauctorität überschritten hat. Der Grund aber, warum hier nur Taufe und Abendmahl als darstellende Handlungen aufgestellt werden, liegt darin, daß nur diese beiden die zwei wesentlichen Momente der christlichen Idee, die Wiedergeburt und die Heiligung, den Anfang und den Fortgang des christlichen Lebens unter sichtbaren Zeichen darstellen, wozu dann noch kommt, daß sie durch die Schrift bezeugt und von allen Fraktionen der christlichen Kirche — mit Ausnahme der Quäker — angenommen sind.

Noch muß bemerkt werden, daß Taufe und Abendmahl hier nicht unter dem Gesichtspunkt von Gnadenmitteln aufgefaßt werden, unter welchen wir sie gewöhnlich in der Dogmatik gestellt finden; denn es scheint ganz willkührlich, gerade diese drei als Gnaden- und Heilsmittel (media salutis, adminicula gratiae) herauszugreifen aus dem weiten Gebiete dessen, wodurch die göttliche Gnade die Menschen zum Heile führen will. Die Kirche selber, das Gebet, die christliche Handreichung als Vereinigung einzelner Christen zur Erreichung sittlicher Zwecke in der Ehe, in der Freundschaft, im Vereinswesen, die Leiden, die Gott über uns verfügt, um uns herumzuholen aus dem Verderben, Kunst und Wissenschaft u. s. w. das Alles sind Heils- und Gnadenmittel.

§. 35.

Die Taufe ist die sinnbildliche Handlung der Kirche, welche durch das sichtbare Zeichen des Untertauchens unter das Wasser oder der Besprengung mit Wasser unsere göttliche Berufung zur Kindschaft Gottes in der Wiedergeburt darstellt, daher mit Recht das Bad der Wiedergeburt genannt.

Ueberall in der Schrift wird die Taufe als ein Zeichen der Wiedergeburt aufgefaßt. Johannes tauft diejenigen, welche der Aufforderung zur Buße Folge leisten. Petrus fordert die heilsbegierige Menge auf: Thut Buße und lasse sich ein Jeglicher taufen (zum Zeichen der eingetretenen Buße) Act. 2, 38. Paulus (Röm. 6, 3. 4.) betrachtet die Taufe als ein Begrabenwerden mit Christus in den Tod, um mit ihm in einem neuen Leben zu wandeln. Diese Symbolik war bei dem Ritus der Untertauchung sehr augenfällig. Wurde der Täufling in's Wasser untergetaucht, so wurde damit ausgesprochen: jetzt bist du, der bisherige, alte Mensch, begraben, gleichsam ersäuft in dem reinigenden Element des Wassers. Tauchte er wieder hervor, so hieß dieß: in Christus bist du nun eine neue Kreatur. Sehr anschaulich wurden so die beiden Momente der Wiedergeburt, Buße und Glaube, ausgedrückt. Die jetzt eingeführte Besprengung der Stirne mit Wasser ist allerdings nicht mehr so ausdrucksvoll, bezeichnet aber doch dasselbe, das Abwaschen des alten Menschen durch das Symbol der Reinheit, das Wasser.

Für den Unbefangenen kann es wohl keine Frage sein, daß die Beschreibung der Taufe, wie sie in der Schrift vorkommt, im strengen Sinn auf unmündige Kinder nicht anwendbar ist. Wer, durch die Predigt der Apostel bestimmt, aus dem Heidenthum und Judenthum herübertrat, ließ sich taufen zum Zeichen, daß er den heidnischen und jüdischen Vorstellungen und Gebräuchen, „dem Wandel nach väterlicher Weise" nun entsage. Die Taufe war also das Zeichen der wirklich vor sich gegangenen Bekehrung. Mit der Einführung der Kindertaufe hat dieses biblische Verhältniß von Taufe und Wiedergeburt eine nicht abzuläugnende Veränderung erlitten. Denn bei'm unmündigen Kinde kann selbstverständlich von Buße und Glauben keine Rede sein; die Annahme einiger Dogmatiker, daß der heilige Geist in der Taufe

im Herzen des Kindes auf irgend eine Weise Buße und Glauben wirke, ist durchaus fantastisch. Nicht weniger fantastisch, auf einer Natur und Geist trübe vermischenden Theosofie beruhend, und zudem, wie gezeigt, alles Schriftgrundes entbehrend ist die Ansicht neuerer Dogmatiker, welche durch den Taufact dem Kinde die Wiedergeburt realiter mitgetheilt werden läßt, in demselben „eine Einpflanzung der göttlichen Gnade in den noch nicht vom Bewußtsein ergriffenen Naturgrund, in die Leiblichkeit des Menschen sieht, wodurch der Mensch nicht bloß psychologisch, sondern auch organisch mit Christus verbunden, nicht bloß bildlich, sondern auch wesentlich ihm einverleibt wird, der nicht nur der Erlöser der Seele ist, sondern auch unsern erniedrigten Leib verwandeln wird, daß er gleich sei dem Leibe seiner Herrlichkeit" — Behauptungen, bei denen sich lediglich Nichts denken läßt, die zudem weder in der Schrift noch in der religiösen Erfahrung irgend einen Anknüpfungspunkt finden.

Kann daher bei der jetzigen Taufe von einem Vorhandensein der Wiedergeburt keine Rede sein, so liegt doch hierin kein genügender Grund gegen die Kindertaufe. Denn auch so ist die Taufe ein Zeichen und Pfand des in der Kirche vorhandenen und dargebotenen Heils, der symbolische Ausdruck für die christliche Idee der Wiedergeburt und ein Pfand dafür, daß „Gott uns wolle ein gnädiger und barmherziger Gott und Vater sein," wenn wir uns durch die Wiedergeburt in die Gotteskindschaft aufnehmen lassen. Dem Kinde wird nach seinem Eintritt in die Welt seine christliche Bestimmung gleichsam auf die Stirne geschrieben: du bist nun zwar leiblich an das Licht dieser Welt geboren, aber diese erste Geburt genügt nicht, damit bist du erst der natürliche Mensch; willst du ein wahrer Mensch, ein Gotteskind sein, so mußt du zum zweiten Mal geboren werden." Indem die Eltern das Kind zur Taufe bringen lassen, indem die Taufpathen es

aus der Taufe heben, indem die Gemeinde bei der Taufhandlung als einer kirchlichen Handlung sich betheiligt, bekennen sie sich zu dieser christlichen Idee und verpflichten sich, das Kind in diesem Geiste zu einem wahren Glied der sittlichen Gemeinde zu erziehen und zu bilden. Insofern ist die Taufe nicht bloß ein fortwährendes Bekenntniß der Gemeinde, sondern auch ein Verpflichtungsakt derselben, den sie dem Einzelnen gegenüber auf sich nimmt, demselben alle ihr zu Gebote stehenden Mittel zur Erlangung des Heils zu gewähren und ihn zu einer sittlichen Persönlichkeit zu erziehen.

Demnach kann nicht gesagt werden, die Kindertaufe sei nur dann eine vollkommene Taufe, wenn man das nach erfolgtem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den letzten dazu gehörigen Akt ansehe,*) vielmehr hat die Taufe als symbolische Handlung der christlichen Gemeinschaft ihren Abschluß in sich selbst. Daß aber die Taufe bestätigt wird, daß, nachdem die sittliche Gemeinde ihre Verpflichtungen gegen den Täufling so weit erfüllt hat, daß er als mündiges Glied an derselben Theil nehmen kann, derselbe nun mit freiem Bewußtsein seinen Glauben bekennt und sich seinerseits der Gemeinde gegenüber verpflichtet, der Idee ihres christlichen Lebens gemäß zu wandeln, ist eine schöne, das in der Taufe begonnene sittliche Verhältniß zwischen der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern vollendende Anordnung der Kirche.

§. 36.

Das Abendmahl ist diejenige kirchliche Handlung, welche in einem sinnbildlichen Gedächtnißmahle des Opfertodes Christi unsere Versöhnung mit Gott in der Gemeinschaft mit Christus und unsere versöhnende

*) Schleiermacher christl. Gl. §. 155b.

Liebe gegen einander als Glieder seines Leibes darstellt.

1. Im Abendmahl sind die äußern Zeichen Brod und Wein; sie bedeuten nach der ausdrücklichen Erklärung Christi seinen Leib, der zur Erlösung der Menschen hingegeben wird. Leib aber bezeichnet nach einer im ganzen Alterthum, auch im Neuen Testament sehr gewöhnlichen Redeweise die Person selbst. Brod und Wein bezeichnen also die Person Christi, in dem Augenblick aufgefaßt, da er sich durch eine freie That der Liebe zum Heil der Menschen in den Tod hingiebt. Dieser liebende, sich selbst den Brüdern hingebende Christus will, daß Er in den Seinen fortlebe, dazu hat er das Abendmahl eingesetzt. Dieses Brod und dieser Wein, welche den liebenden, sich selbst opfernden Erlöser bedeuten, werden genossen, sie werden in unser eigenes Wesen verwandelt, sie gehen in unser Fleisch und Blut über. Die Symbolik des Abendmahls ist deßwegen die: wie diese sinnlichen Stoffe in euer eigenes Wesen und Leben übergehen, so soll der, den sie bedeuten, in euer eigenes Wesen und Leben übergehen; dieser Christus, in dem höchsten, wahrhaft erlösenden Moment seines Lebens aufgefaßt und vor die Seele gehalten als der aus Liebe für uns Sterbende, soll in uns sein, daß es nicht mehr heißt: ich lebe, sondern Christus lebt in mir.

Nicht umsonst fixirt auf diese Weise die christliche Kirche den Tod Christi und verkündigt ihn fort und fort bis an's Ende der Tage. Denn er ist der Grundstein, auf dem sich das Gebäude der christlichen Kirche aufgeführt hat. Nicht Christi Worte sind es, von denen die Erlösung zunächst ausgegangen ist, die meisten wären wohl vergessen worden, einige hätten sich vielleicht als vereinzelte Bruchstücke der menschlichen Weisheit fortgepflanzt, auch nicht die einzelnen Thaten, die er im Lande umherziehend verrichtet hat, sondern der Liebestod am Kreuze ist es, welcher

eine Gemeinde gesammelt hat, von welchem aus seitdem die Gemeinde liebender und glaubender Jünger sich über die Welt verbreitet. Daher Christus, der Gekreuzigte, immer der Mittelpunkt der christlichen Heilsverkündung.

2. Ist so das Abendmahl ursprünglich und in erster Linie ein Mahl der Erinnerung an den Opfertod Christi und der Ausdruck unserer Gemeinschaft mit ihm, so folgt hieraus das Andere von selbst, daß es ein Liebesmahl der Gemeinde, ein Symbol unserer brüderlichen Liebe ist. Denn ist der liebende Christus in uns, so ist die Liebe selber in uns, jene selbstlose Liebe, mit welcher Er die Brüder geliebt hat. War der Tod Christi liebende Hingabe des Lebens zur Erlösung für Alle, so können wir denselben nicht verkündigen, ohne Alle als Brüder, als Genossen derselben Erlösung, als Theilhaber derselben Verheißung zu lieben. „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn es ist Ein Brod, so sind wir Viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Brodes theilhaftig sind."

3. Die würdige Feier des Abendmahls erfordert aufrichtige Selbstprüfung. Die Grundfrage, um die es sich dabei handelt, ist: lebt wirklich dieser Christus in dir, ist er in dein Fleisch und Blut übergegangen, und ist die Liebe, mit der Er die Brüder geliebt hat, in dir wirksam? Die Antwort lautet bei Jedem, der wirklich im Reiche Gottes steht, jedesmal zugleich Ja und Nein. Ja, weil das Sein im Reiche Gottes, das allein uns zu einer aufrichtigen Selbstprüfung reizen kann, immer Etwas vom Leben Christi in uns voraussetzt; darum darf bei aller Unvollkommenheit des sittlichen Lebens Jeder kommen, der nur im Stande der Heiligung steht, der in der Buße seine Gottentfremdung mit Schmerz erkennt und das Verlangen hat, von Gott erfüllt zu

werden. Nein, weil auch bei der größten Vollendung unseres sittlichen Lebens nie Christus schon ganz in uns ist und die Wirklichkeit des Willens nie seiner Idee entspricht, darum will Jeder kommen, der sich selbst ernstlich prüft und erkennt, um durch eine neue Vertiefung in die Idee des christlichen Lebens, wie sie sich im Abendmahl darstellt, kräftige Impulse zu einem dem Evangelium gemäßen Wandel, neue Heiligungskräfte in sich aufzunehmen.

4. Aus dem Gesagten erhellt, mit welchem Recht das Abendmahl als das Symbol der Heiligung betrachtet werden kann gegenüber der Taufe als dem Symbol der Wiedergeburt. In dem Prozeß unseres sittlichen Lebens, in welchem Hemmungen und Förderungen immer mit einander wechseln, und wir so leicht in Gefahr gerathen, die sittliche Idee und den tieferen ewigen Gehalt aller unserer Lebensverhältnisse aus den Augen zu verlieren, ist das Abendmahl das Mittel, uns die Idee des christlichen Lebens auf die wirksamste Weise zu vergegenwärtigen und die Hemmungen immer kräftiger zu überwinden.

§. 37.

Die Kirche, sofern sie die sittliche Idee als das Evangelium von Christus auf dem §. 27 angegebenen dreifachen Wege fortpflanzt, ist eine objective, göttliche Anstalt und die einzelnen, gläubigen Persönlichkeiten sind ihr Produkt; sofern sie aber eine menschliche Gemeinschaft ist, ist sie wiederum zugleich jedes Mal das Produkt der gläubigen Persönlichkeiten.

Diese beiden, nur in ihrer gegenseitigen Ergänzung wahren Anschauungen treten gewöhnlich als Gegensätze auf, die sich — besonders in unseren Tagen — aufs Heftigste bekämpfen. Die erstere, einseitig festgehalten, betrachtet die Kirche als eine fertige

Institution, die als göttliche Autorität über der Gemeinde und dem einzelnen Christen schwebt, als ein zwingendes Gesetz, das alles Einzelne und jeden Einzelnen nach seiner fertigen Norm regelt und das Unfügsame abschneidet, als einen unveränderlichen Mechanismus mit schlechthin unselbständigen Theilen. Dieß ist die katholische und protestantisch-orthodoxe Auffassung der Kirche. Sie erzeugt nothwendig Heuchelei und Unwahrheit, macht die Wissenschaft zur stagnirenden Scholastik, ertödtet das religiöse Leben und die Freiheit des Individuums und führt zur Hierarchie und Intoleranz. Die andere Anschauung, welche die Kirche nur als das jedesmalige Produkt der jeweiligen Persönlichkeiten erkennt, welche sie constituiren, führt zum Independentismus und zur Sektirerei und müßte, einseitig festgehalten, die Kirche in den bodenlosesten Subjectivismus und Atomismus auflösen.

Der von der Willkühr der Subjecte unabhängige Einheitsgrund der Kirche ist die sittliche Idee, wie sie als das Evangelium von Christus ihre Ausprägung gefunden hat; aber auf diesem Grunde ist die Kirche in ihrer jedesmaligen Gestalt nach Lehre und Verfassung das Produkt der christgläubigen Persönlichkeit, welche durch die religiöse Gemeinschaft mit den anderen aus demselben christlich-religiösen Gemeinschaftsgrunde lebenden Persönlichkeiten die Kirche wirkt und gestaltet; die Kirche ist ein Organismus d. h. eine lebendige Einheit von mannigfaltigen Gliedern, die aus dem gemeinsamen Grunde lebend in relativer Selbständigkeit mit einander und mit dem Ganzen in Wechselwirkung stehen und in stetigem Wachsthum jedes sich selber und die Anderen und das Ganze aus dem gemeinsamen Lebensgrunde erneuern und vervollkommnen. *)

---

*) Vergl. die treffliche Ausführung dieses principiellen Gegensatzes in der Betrachtung der Kirche von Krause protestantische Kirchenzeitung 1854 Nr. 21.

So lange die protestantische Kirche nicht consequenter und allgemeiner, als es bisher geschehen ist, von dem katholischen Kirchenbegriff sich lossagt, so lange wird sie keine große Propaganda machen, im Gegentheil noch öfter in den Fall kommen, gegen die durch die Schuld der protestantischen Kirche immer wieder glücklichen Bestrebungen des Ultramontanismus sich wehren zu müssen. Denn Principien kann man nur mit Principien siegreich bekämpfen.

§. 38.

Die Kirche, sofern sie das Evangelium Jesu Christi zu ihrem Inhalt hat, ist die Eine; sofern sie aber Produkt der jedesmaligen christlichen Persönlichkeiten ist, ist sie getheilt der Zeit nach, indem sie einem beständigen Wechsel in Lehre, Cultus und Verfassung unterworfen ist; dem Raume nach, indem sie sich spaltet in mehrere neben einander bestehende Gemeinschaften, deren Unterschied naturgemäß auf der Verschiedenheit der Volksindividualitäten beruht.

Der Katholizismus betont das Moment der Einheit, der Universalität und Katholizität der Kirche in einseitiger Weise und läugnet das Recht der Theilung, sowohl der Zeit, als dem Raume nach, der Zeit nach, indem er keine wirkliche Entwicklung der Kirche zugiebt, dem Raume nach, sofern er keine eigenthümlich gestalteten, in sich selbständigen Nationalkirchen gestattet; er verlangt ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Sitte, der Sprache, der Anschauung, der Nationalität nur die in Lehre, Cultus, Verfassung gleiche Einheit; die theilweise Verdrängung der lateinischen Sprache im Cultus und der Gebrauch der Landessprache ist eine Concession, die er sich durch die Umstände abringen lassen mußte. Die katholische Kirche hat nicht nur die Idee der Weltherrschaft,

sondern auch die Art ihrer Verwirklichung durch Absorption aller Volkseigenthümlichkeiten vom alten Rom entlehnt. Ihr Princip ist der nivellirende, centralisirende Absolutismus, oder, um dieses Princip in seinem tiefsten Grunde aufzufassen, die Idee der Emanation, welche alles Einzelne nur betrachtet als an und für sich unselbständigen Ausfluß der absoluten Macht, die, Gott genannt, sich einen Ausdruck giebt in der absoluten Staats- und Kirchenmacht. Dieser Anschauung gegenüber hat sich in der Menschheit die andere ausgebildet, die Idee der Evoluzion, welche das Ganze betrachtet als das Produkt der Einzelnen, die Welt, den Staat, die Kirche ansieht als einen durch die freie, organische Bewegung der einzelnen, das göttliche Gesetz in sich tragenden Kräfte sich fortwährend erzeugenden Prozeß. Die erstere Anschauung war die vorherrschende bei den alten Völkern und hat sich vererbt auf ihre Nachkommen, die romanischen Nationen; die andere ist vorherrschend durch die germanischen Völker vertreten. Daher hat der Protestantismus, ein Werk dieser Völker, von Anfang an die Consequenzen dieser Anschauung entwickelt. Der Grundsatz, mit welchem die Protestanten die Berechtigung ihrer Lossagung von der katholischen Kirche nachwiesen, daß in Sachen des Glaubens kein Mehr gelte, daß das Gewissen des Einzelnen frei sei gegenüber jeder irdischen, noch so mächtigen Autorität, hat das Recht der Vielheit im Gegensatz gegen die starre Einheit der Kirche geltend gemacht. Daher sehen wir in dieser Kirche das Princip der Mannigfaltigkeit theils in der selbständigen Gestaltung verschiedener neben einander bestehender Kirchengemeinschaften, theils in einer reichen Entwicklung der Lehre wie des Lebens innerhalb dieser Gemeinschaften. Diese Mannigfaltigkeit hat ihren Grund darin, daß die Kirche Produkt der christgläubigen Persönlichkeiten ist, die sich nach Anlage, Denkungsart, Bildung, Volkscharakter ꝛc. wesentlich von einander unter-

scheiden. Diese Mannigfaltigkeit ist, weil sie auf den von Gott gewollten Unterschieden beruht, eine nothwendige und naturgemäße, darf daher nicht als ein Zeichen des Verfalls, sondern der religiösen Lebendigkeit betrachtet werden, wie denn die Geschichte zeigt, daß die Zeiten, da man den größten Nachdruck auf die unterschiedslos von Allen geglaubte Eine und reine Lehre legte, die unfruchtbarsten in der Kirche gewesen sind. In dieser Vielheit realisirt sich die Einheit auf die einzig wahre Weise, indem das Evangelium von Christus den gemeinsamen Lebensgrund bildet, auf welchem die einzelnen Gemeinschaften sich gemäß ihrer Eigenthümlichkeit gestalten. Erkennen die verschiedenen christlichen Gemeinschaften trotz der Gemeinsamkeit ihres religiösen Lebensgrundes sich nicht als gleichberechtigte Glieder der Einen Kirche an, welche durch brüderliche Gemeinschaft, durch fortgesetzte Vertiefung in das christliche Lebensprincip und gegenseitige liebevolle Belehrung die Bestimmung haben, den bei allen Verschiedenheiten doch in sich einigen Leib Christi darzustellen und die Einigkeit des Geistes immer mehr herzustellen durch das Band des Friedens — nicht durch das Band stets scheidender confessioneller Bekenntnisse — verlangen sie Uniformität statt Einheit in der Vielheit, so fallen sie auf den Standpunkt katholischer Kirchenauffassung zurück. Das Festhalten am Evangelium als dem christlichen Lebensprincip begründet die Identität der Kirche mit sich selbst und ihre geschichtliche Continuität in allem Wechsel ihrer Formen; das Producirtwerden der Kirche durch die wechselnden Persönlichkeiten begründet ihren fortwährenden Wechsel in Lehre, Verfassung und Kultus; das Erste bildet die wesentliche Einheit der Kirche bei allen Differenzen im Einzelnen, auf dem Zweiten ruht die Verschiedenheit größerer Gemeinschaften, sowie der einzelnen Glieder Einer und derselben Gemeinschaft. Auf dem Zusammenwirken dieser beiden Momente beruht die Ver-

bindung der Continuität mit dem Fortschritt, der Einheit mit der Mannigfaltigkeit, der Ordnung mit der Freiheit. Die Meinung, wo die Kirche nicht als eine in allen Theilen fertige Norm, als zwingendes Gesetz über dem Einzelnen stehe, da müsse sie in lauter unzusammenhängende Atome auseinander fallen, beruht auf der falschen Furcht vor dem Geiste, der sein Maß und sein Gesetz in sich selbst trägt, und auf dem Unglauben an die den Irrthum allezeit überwindende Macht der Wahrheit. Der Geist scheidet unter dem Zusammenklingen aller Stimmen den Irrthum von der Wahrheit und vereinigt, während die fertige Formel immer trennt. Darum mit Recht Zwingli: Stabilior amicitia in Domino, quae libero spiritu nititur, quam quae quantivis humani ingenii cancellis continetur.

Daß die Unterschiede der christlichen Gemeinschaften naturgemäß auf der Verschiedenheit der Volksindividualitäten beruhen, ist bereits an dem Beispiel der katholischen und protestantischen Kirche gezeigt. Dasselbe würde sich im Allgemeinen auch an dem Unterschied der reformirten, lutherischen, englischen Kirche 2c. nachweisen lassen, obwohl vieles Einzelne an diesen Unterschieden noch besondere, oft ganz zufällige Ursachen hat. Wenn wir die Unterschiede, welche ihren Grund in der Volkseigenthümlichkeit haben, naturgemäße nennen, so ist damit nicht gesagt, daß sie gerade in dieser Weise, in dieser oft unwahren Härte und Schroffheit stehen bleiben sollen, vielmehr wird es die Arbeit des christlichen Geistes sein, die Härte der Gegensätze abzuschleifen und das Werk der Unirung immer weiter auszudehnen.

Von den naturgemäßen Trennungen unterscheiden wir die abnormen, welche nur in zufälligen, geschichtlichen und individuellen Umständen ihren Grund haben. So ist es abnorm, wenn die Glieder Eines und desselben Volkes in mehrere, kein Zusammenwirken und keine gemeinschaftliche Leitung zulassende kirchliche

Gemeinschaften getheilt sind, wie dieß bei der Parität von Katholiken und Protestanten der Fall ist, da jedes Volk vermöge der Gemeinsamkeit seiner natürlichen Anlage und seiner geschichtlichen Entwicklung sich zu einer im Ganzen gleichartigen, nicht aber principiell verschiedenen Auffassung seiner sittlichen und religiösen Aufgabe hingedrängt sehen muß. Natürlich kann aber auch hier nur der Geist der Wahrheit mit der Zeit uniren.

§. 39.

Da die Kirche Produkt der Einzelnen, von Sünde und Irrthum nie ganz freien Persönlichkeiten ist, so trägt keine von der Kirche ausgehende Darstellung der christlichen Frömmigkeit lautere und vollkommene Wahrheit in sich. *)

Aus diesem Lehrsatz, der sich aus den vorhergehenden Sätzen von selbst ergiebt, folgt die Pflicht und also auch das Recht eines jeden Gliedes der Kirche, nach Maßgabe seiner Kräfte und Hilfsmittel alle in der kirchlichen Gemeinschaft aufgestellten Begriffe und Sätze einer fortwährenden Prüfung zu unterwerfen, ein Geschäft, das in der Kirche auf keine Weise darf gehemmt werden. Eine durch den ganzen Verlauf dieses Geschäfts sich hindurchziehende Uebereinstimmung giebt es also nur in den Grundsätzen, nach welchen, und dem Sinne, in welchem die Wahrheit soll gefördert werden. **)

Unser Satz schließt eine Verpflichtung der Glieder der Kirche auf Symbole entschieden aus, wenn dieselben formulirte Lehrbestimmungen und nicht bloße Principien enthalten. Eine unbedingte Verpflichtung auf Symbole steht in offenbarem Wider-

*) Schleiermacher christl. Gl. §. 171.

**) Schleiermacher ebendaselbst.

spruch mit der Thatsache, daß keine von der Kirche ausgehende Darstellung der christlichen Wahrheit vollkommen ist, und kann nur Unwahrheit und Heuchelei pflanzen. Eine bedingte Verpflichtung mit beigefügtem quatenus, beziehe sich dieses nun auf die Uebereinstimmung mit der Schrift überhaupt oder mit dem in der Schrift enthaltenen christlichen Princip, hat keinen Sinn; denn entweder wird die Entscheidung über die Anwendung und den Umfang des quatenus der wissenschaftlichen Ueberzeugung des Einzelnen anheimgestellt, dann war die Verpflichtung auf die Symbole imaginär; behält aber die Kirche, repräsentirt in Synoden oder im Kirchenregiment, sich die Entscheidung über die Uebereinstimmung der Symbollehre mit der Schrift vor, so geberdet sie sich als die unfehlbare Auslegerin der Schrift, was der Thatsache der Irrthumsfähigkeit der Kirche widerspricht, zugleich ist aber in diesem Falle die Kirche verpflichtet, diese unfehlbare Auslegung zu geben, also ein Symbol aufzustellen, bei dem es kein quatenus giebt. Das Evangelium nicht als formulirte Lehre, sondern als sittliche Idee, als religiöses Lebensprincip bildet das einzige Symbol, das alle Glieder der Kirche genügend verbindet. Gegen Solche, die, mit dem Dienst am Worte betraut, ihre subjective Willkühr in unbesonnener und anstößiger Weise anwenden, wird die Kirche durch geeignete Mittel sich wahren. In welchen Fällen dieses Einschreiten gegen die Freiheit des Einzelnen Statt zu finden habe, wie weit der Einzelne die von dem Bewußtsein der Gemeinde abweichenden Resultate seiner Forschung in der öffentlichen, erbaulichen Mittheilung geltend machen dürfe, kann nur durch eine vernünftige, die Ordnung des kirchlichen Lebens, wie die Freiheit der Forschung berücksichtigende Praxis entschieden werden.

§. 40.

Die Kirche, sofern sie als Nationalkirche durch das Evangelium von Christus alle Individuen eines Volkes zur wahren Humanität erziehen will, ist ein Glied im Organismus des Volks- und Staatslebens, also ein Moment in der Totalität der Staatsidee.

Wenn Straube *) das Nebeneinander und Außereinander von Staat und Kirche darum verwirft, weil es einen zu niederen Begriff vom Staate als einer bloßen Polizei- und Rechtsanstalt voraussetze, als hätte der Staat nur mit dem, was sich auf den Körper bezieht, zu thun, **) so hat er hierin vollkommen Recht; denn verstehen wir unter Staat ganz im Allgemeinen die Vereinigung aller Glieder eines Volkes zu einem geordneten Ganzen mit der Absicht, durch die Vereinigung alle Faktoren des Volkslebens zu voller Entwicklung zu führen und so die Aufgabe zu erfüllen, die einem Volke vermöge der ihm von Gott mitgegebenen Idee vorgelegt ist, so ist die Ausbildung und Entwicklung des sittlich religiösen Faktors d. h. die Kirche ein Moment des Volks- und Staatslebens.

Wenn nun aber Strauß, hierin übereinstimmend mit Rothe, aus diesem Begriff des Staates den Schluß zieht, der moderne Staat habe die Aufgabe, die Kirche in sich aufzuzehren und ihre relativ-selbständige Gestaltung unmöglich zu machen, indem die Staatsgewalt durch ihre Mittel dasjenige leiste, was dem Volk bisher die Kirche leisten sollte, indem sie durch Beförderung der Kunst, durch Hebung der Schulen, durch Anordnung von Nationalfesten an der Stelle der christlichen Feste, durch das Theater an der Stelle des religiösen Cultus u. s. w. ihre Bürger dem

---

*) Dogmatik II. Theil §. 99: die Kirche in der modernen Welt.

**) Vergl. Confess. Aug. P. II. Art. 7, 11.

Ideale schöner Menschlichkeit entgegenführen soll, so liegen darin zwei schwere Irrthümer. Es liegt darin zuerst die grundirrthümliche Anschauung des Staates d. h. der bestehenden Staatsgewalt als der alles Einzelne von oben herab regelnden, alle Kreise des Volkslebens ihrer freien Bewegung, des selfgovernment beraubenden, centralisirenden Macht. Da wird von der Staatsgewalt Alles erwartet, was dem Volke Noth thut; sie soll nicht bloß dem Proletarier Arbeit und Brod geben, Fabriken gründen, den Handel heben, sondern auch die Volkssittlichkeit und die Religion machen, dem Bürger möglichst viele Wege eröffnen, um über das Wesen des Menschen, den Grund aller seiner Pflichten sich zu unterrichten, die Kunst befördern, das Theater heben, um dem Bürger recht viele Ideale schöner Menschlichkeit vorzuführen. Die Früchte dieses Staatsabsolutismus, in welchem die Anfänge des gefährlichsten Socialismus gegeben sind, haben wir genossen und werden sie noch mehr genießen, denn er ist eben jetzt auf dem Festlande selbst in republikanischen Staaten, im besten Zuge.

Der zweite Irrthum liegt in der Meinung, durch solche vom Staate eingeführte Institute, wie Kunstanstalten, Theater ꝛc. dem Volke die Kirche ersetzen zu können. Wäre es auch möglich, das ganze Volk durch die möglichst vielen Wege, die der Staat den Bürgern eröffnet, sich über das Wesen des Menschen zu unterrichten, auf eine so gleichmäßige Stufe der Bildung zu erheben, daß die Meisten zum Verständniß und Genuß aller dieser Dinge, mit denen dieser moderne Staat das Volk so wohlwollend beschenken will, befähigt würden, so wäre damit nur ein hoher Grad der Kultur erreicht, aber der Beweis nicht geleistet, daß dadurch unseren christlichen Völkern das Schicksal erspart wäre, das die Geschichte an dem Beispiele vieler Völker so belehrend vor unsere Augen gestellt hat, daß gerade mit der höchsten Kultur sich die tiefste Fäulniß des sittlichen Lebens verbindet und

so die scheinbar höchste Blüthe eines Volkslebens der Anfang seines Verfalls ist. Gründet Schulen, so viele ihr wollt, und stattet sie aus, so trefflich ihr könnt, eröffnet den Erwachsenen so viele Wege der Bildung, als eure Fantasie entdecken kann, erbauet, wenn doch das Theater und die Kunst, wie ihr sagt, die Religion und den Kultus ersetzen können und der Staat die unmittelbare Aufgabe hat, alle Bürger zur höchsten Humanität zu führen, erbauet Theater, Museen, Kunstsäle in jeder Gemeinde, eröffnet Jedem den Zutritt dazu unentgeltlich, wie es Perikles versucht hat, richtet Volksfeste ein, an welchen durch Festredner die Thaten der Väter gepriesen werden u. s. w., wir Anderen glauben vorläufig noch gerechte Zweifel hegen zu dürfen, ob diese Staatskirche, die sich von der bisherigen nur dadurch unterscheidet, daß sie das Christenthum abschafft, wirklich im Stande ist, die christliche Kirche zu verdrängen und zu ersetzen.

So lange unsere europäischen Völker nicht alle Grundlagen ihrer Bildung und Gesittung über den Haufen werfen, wird die christliche Kirche ein integrirendes Moment ihres öffentlichen staatlichen Lebens ausmachen. Die Kirche aber, als integrirendes Moment des Volks- und Staatslebens betrachtet, kann am besten Volkskirche, oder wenn man so lieber will, auch Staatskirche genannt werden. Doch fällt das Gehässige, das bisher nicht mit Unrecht mit diesem letztern Namen verbunden war, bei den Grundlagen, die wir der Kirche geben, gänzlich weg. Nach den in den bisherigen §§. entwickelten Anschauungen hat die Kirche in der Ausbildung der ihr eigenthümlichen Sfäre, obgleich sie nur ein Moment im Organismus des Staates ist, die volle Selbständigkeit und Freiheit; der Staat ist ein Leib mit relativ selbständigen Gliedern, ein Organismus, der nur zu Stande kommt und besteht durch die freie Bewegung der ihn constituirenden Mächte. So wird sich die Kirche innerhalb des Staates frei entwickeln

nach dem ihr einwohnenden Gesetz; sie wird durch eigene, aus der freien Wahl der Gemeinden hervorgegangene Vertreter die Wege aufsuchen, durch welche sie ihre Zwecke am besten erreichen zu können glaubt; sie wird in Lehre, Verfassung, Kultus dasjenige festsetzen, was als der jedesmalige, der Zeit entsprechende Ausdruck christlicher Lehre und christlichen Lebens erscheint. Die gesetzgebende und verwaltende Macht, welche der Kirche vermöge dieser Autonomie zukommt, mag man nach Schleiermachers Vorgang die Schlüsselgewalt der Kirche nennen, obwohl dieser Ausdruck ursprünglich eine viel speziellere Bedeutung hatte. Da aber die Kirche nur ein Glied im Organismus des Staates ist, so muß sie zu derjenigen Behörde, welche in einem Volk zur Wahrung und Bewachung aller Zwecke und Interessen des Staates eingesetzt ist, in ein Verhältniß der Unterordnung gesetzt werden, dessen nähere Bestimmungen die Gesetzgebung zu treffen hat. Beherzigenswerth sind die Worte, welche in dieser Beziehung Alex. Schweizer in seiner Schrift: „die protestantischen Centraldogmen II. Hälfte" ausgesprochen hat: „Sogenannte freie, d. h. vom Staate ganz getrennte Kirchen pflegen innerlich die unfreiesten zu sein und fühlen viel weniger den Trieb, sich mit Kulturelementen der Wissenschaft und Kunst zu durchdringen und zu vermitteln. Die rein kirchliche Selbstregierung, obwohl bei Protestanten an die Bedingung geknüpft, daß die Laien entschieden vertreten seien, wird doch factisch ein klerikales Regiment, weil Laien einen von den Geistlichen unabhängigen Charakter nicht behaupten können, wenn sie nicht durch ihre staatliche Stellung und obrigkeitliche Haltung gehoben sind. Die bloße Selbstregierung hat in der Kirche immer das Ueberwuchern eines intoleranten Orthodoxismus erzeugt." Dasselbe meint auch Zwingli, wenn er in seiner Auslegung des 36sten Artikels der Schlußreden sagt: „alle Regiment werden desto friedsamer, so sie keinen

geistlichen Kapiteln oder Konventen Nichts erlauben für sich vorzunehmen, als nur gegenseitige Belehrung; denn so viel ich all' mein Lebtag gesehen habe, so sind sie allweg dem von Gott gesetzten Regiment widerwärtig."

Die auf solchen Voraussetzungen begründete Kirche hat Nichts zu schaffen mit der Staatskirche, wie sie bisher in den meisten christlichen Ländern bestanden hat. Diese Staatskirche war keine Volkskirche, weil sie die Autonomie der Gemeinden nicht anerkannte und die ganze Kirchenleitung in die Hände eigener, von der Staatsregierung bestimmter Behörden legte. Sie war eine confessionelle Kirche; sie beruhte auf der Voraussetzung, daß alle Einwohner eines und desselben Landes als zu derselben, durch Symbole ein für alle Mal festgestellten Ueberzeugung *) gehörig angenommen werden müssen. Alexander Vinet, der kräftigste Bekämpfer dieser Theorie, hat mit Recht diese Staatskirche den lahmen und hinkenden Katholizismus genannt. Sie unterdrückt das Recht der Individualität, die Freiheit des Gewissens durch eine in bestimmten Schranken festgehaltene Form des Glaubens; sie nimmt Unzählige geradezu als Glieder Einer Kirche an, deren Gedeihen ihnen gleichgiltig ist, die sogar Viele hassen und verwerfen; ja sie erzeugt gerade die Gleichgiltigkeit der Einen, den Haß der Anderen gegen eine Kirche, die ihrer individuellen Ueberzeugung so wenig entspricht; sie nöthigt religiöser angelegte Naturen, die ihre Befriedigung nicht in ihr finden, zum Austritt und zur Bildung eigener religiöser Gemeinschaften und zwingt sie, wenn sie ausgetreten sind, durch raffinirte Polizeimaßregeln zum Rücktritt. Sie verewigt die kirchliche Trennung, indem die Staatsmacht die einmal anerkannten Glaubensformen in dieser

---

*) Respective Dreien, ein für alle Mal fertigen Glaubensformen, der lutherischen, der reformirten, der katholischen.

bestimmten Gestalt beschützt, und befestigt so die Schranken, welche die freiwaltende Macht der Wahrheit allmählig durchbrechen sollte. Unsere Kirche macht ihre Eingangsthore breit, weil sie auf dem Einen Grunde des Evangeliums, auf welchem unsere Völker ruhen, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Geister zugiebt, ja wünscht, weil sie weiß, daß sie alle in ihr entstehenden Gegensätze überwindet nicht durch Polizeimaßregeln, oder durch die Aussicht auf irdische Vortheile, sondern durch die Macht des freien Wortes; sie lockt dadurch diejenigen in Schaaren herbei, welche in anderen Confessionen keine Befriedigung finden, weil sie ihrem erweiterten religiösen Bewußtsein zu enge sind. Ebenso macht sie aber auch ihre Ausgangsthore weit, weil sie jede Art von Gewissenszwang haßt, ist aber dabei der Gewißheit, daß sie nur selten benützt werden, weil sie die Fülle der Wahrheit in sich trägt.

Diese Volkskirche ist freilich ein Ideal, aber kein unerreichbares, weil es auf den natürlichen Gesetzen des menschlichen Wesens beruht, es ist aber ein Ideal, so lange Katholizismus und Protestantismus in ihrer bisherigen confessionellen Schroffheit die Glieder eines jeden Volkes in zwei feindliche Lager stellen. Diese Grundsätze sind aber vorübergehend und bestimmt, sich in eine höhere Einheit aufzulösen. Die Wege dazu sind gebahnt. Die Wissenschaft hat längst die confessionellen Lehrunterschiede hüben und drüben zu einem großen Theil als Verstandeseinseitigkeiten nachgewiesen, und die in das tiefste Bewußtsein der neueren Völker eingedrungene Toleranzidee hat die confessionellen Differenzpunkte und all' die theologischen Schulfragen, auf denen sie meistens beruhen, practisch als so unwesentlich behandeln gelehrt, daß die Meisten für ihre Bedeutung kein rechtes Verständniß mehr haben. Dadurch ist der Boden für eine höhere und freiere Gestaltung der Kirche geebnet. Je mehr irgend eine der jetzt

getrennten, kirchlichen Gemeinschaften das Zeitbewußtsein zu befriedigen und zu versöhnen vermag, indem sie den Muth hat, die wahren Kulturelemente der Wissenschaft und Kunst ohne Halbheit in sich aufzunehmen, desto mehr wird sie Propaganda machen und das Getrennte in sich sammeln. Verschärft sich aber der Gegensatz der Kirche und der Wissenschaft und Bildung, den schon Strauß in seiner Dogmatik triumfirend verkündigt hat, noch mehr, wie es gegenwärtig den Anschein gewinnen will, so werden erschütternde, religiöse Crisen schwerlich ausbleiben, die unkirchliche Richtung wird wachsen, der Unglaube, den die Kirche durch ihr Verhalten selber pflanzt, wird momentane Siege feiern und es kann leicht zu einer gänzlichen Trennung von Kirche und Staat kommen, was wir als ein großes Unglück und als die Ursache unabsehbarer Verwirrungen beklagen müßten.

§. 41.

Das Ziel der Kirche ist — extensiv betrachtet — das Evangelium Christi auf alle Menschen überzuleiten, darum ist sie die **allgemeine**; intensiv betrachtet, alle Gebiete des menschlichen Lebens mit den Kräften des Evangeliums zu sättigen und dadurch zu heiligen, darum ist sie die **heilige**.

Anmerkung. Die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, welche im Reformationszeitalter betont wurde im Gegensatz gegen die katholische Kirche, welche die Erscheinung der Kirche mit ihrer Idee identifizirte, hat keinen dogmatischen Werth, da sie über das Wesen der Kirche nichts Spezifisches aussagt. Versteht man mit Schleiermacher unter der unsichtbaren Kirche die Gesammtheit aller Wirkungen des heiligen Geistes in ihrem Zusammenhang, unter der sichtbaren diese in ihrer Verflechtung mit der Welt, so ist das nur ein anderer Ausdruck für den Unterschied der Idee und der Erscheinung, der dem Endlichen überhaupt anhängt.

[illegible]

§ 31.

Das Ziel der Kirche ist [illegible] das Evangelium Christi auf alle Menschen [illegible], darum ist sie die allgemeine; [illegible] Gebiete des menschlichen Lebens mit den Kräften des Evangeliums zu [illegible] und dadurch zu heiligen, darum ist sie die heilige.

Anmerkung. [illegible]

Lang, Heinrich,

Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Christen dargeboten

Berlin 1858